



Steven Nadler
**Baruch Spinoza
e l'Olanda del Seicento**



Piccola Biblioteca Einaudi

Steven Nadler

Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento

Titolo originale Spinoza. A Life

Traduzione di Davide Tarizzo.

© 1999 Cambridge University Press.

© 2002 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

www.einaudi.it

ISBN 88-06-15862-7



EINAUDI

PREFAZIONE.

Baruch de Spinoza (1632-77) era il figlio di un importante mercante della comunità ebraico-portoghese di Amsterdam. Era anche uno degli allievi più dotati della sua scuola. Ma qualcosa accadde quando aveva ventitre anni, non sappiamo se in modo repentino o graduale, qualcosa che comunque portò alla più severa scomunica mai pronunciata dai capi della comunità sefardita di Amsterdam. Il risultato fu che Spinoza prese le distanze dalla comunità, e alla fine dal giudaismo nel suo insieme, per diventare invece uno dei più importanti e celebri filosofi di tutti i tempi, e di sicuro uno dei più radicali e controversi della propria epoca. La trasformazione (se di questo si è trattato) del comune ragazzo ebreo, che vive, perlomeno in apparenza, nella più assoluta ortodossia e si fa notare forse solo per la propria intelligenza, in filosofo iconoclasta è una trasformazione della quale per sfortuna non sappiamo, e con ogni probabilità mai sapremo, nulla. Disponiamo solo del documento di cherem, pieno di ingiurie e di maledizioni, che fu stilato per l'occasione dai reggenti della comunità. Il materiale a disposizione è talmente poco, e talmente poco si sa con certezza della vita di Spinoza, specialmente prima del 1661 (quando comincia la sua corrispondenza), che si possono solo avanzare ipotesi sulla sua crescita intellettuale e sentimentale, così come su tutti quegli altri aspetti mondani che compongono di solito il ritratto di una persona. Certo, visto il fascino dell'argomento, è difficile resistere alla tentazione delle congetture.

Filosofo morale e metafisico, pensatore politico e religioso, esegeta della Bibbia, critico della società, intagliatore di lenti, fallito commerciante, intellettuale olandese, ebreo eretico. Se la vita di Spinoza è tanto interessante, ciò è dovuto anche ai diversi contesti, a volte contrastanti, in cui si trovò a operare: la comunità di immigrati portoghesi e spagnoli, parecchi dei quali un tempo "marrani", rifugiati in seguito nella nuova repubblica olandese, ricca di opportunità economiche; la politica turbolenta e la lussureggiante cultura di questa giovane nazione, che alla metà del xvi secolo conobbe la sua età dell'oro; e, non ultimo, la storia stessa della filosofia. In qualità di ebreo, anche se apostata, Spinoza fu sempre in qualche misura un outsider in questa terra calvinista nella quale si era trovato a nascere e dalla quale, per quanto ne sappiamo almeno, non si mosse mai. Ma è vero che dopo la scomunica e l'espulsione dalla congregazione di Talmud Torah, cui seguì il volontario esilio dalla città natale, Spinoza non si considerò più un ebreo. Preferì considerarsi un cittadino qualunque della repubblica olandese, e forse, al contempo, della repubblica internazionale delle Lettere. Di sicuro, non si nutrì solo delle tradizioni ebraiche cui poté accedere nella scuola della sinagoga, ma anche dei dibattiti filosofici, teologici e politici che turbarono così spesso le acque del proprio paese nei suoi primi cento anni di vita. E quanto egli apprese non è meno di quanto lasciò in eredità. Per molti versi, infatti, la repubblica olandese era ancora alla ricerca di una propria identità nel periodo in cui Spinoza visse. E sebbene molti contemporanei olandesi lo abbiano attaccato e insultato, non c'è dubbio che Spinoza contribuì molto allo sviluppo della cultura olandese, almeno quanto contribuì allo sviluppo e alla definizione del giudaismo moderno.

Questa è la prima biografia completa e di ampio respiro su Spinoza a essere apparsa in lingua inglese. Ed è anche la prima a essere stata scritta da qualche

tempo a questa parte. Ci sono stati, è vero, studi più brevi su questo o quell'aspetto della vita di Spinoza, e in pratica ogni libro sulla filosofia di Spinoza comincia con un breve ritratto biografico. Ma l'ultimo vero tentativo di mettere assieme i diversi pezzi della "vita" di Spinoza è stato quello di Jacob Freudenthal, *Spinoza: Sein Leben und Sein Lehre*, all'inizio del secolo scorso. Dal giorno in cui Freudenthal pubblicò il suo autorevole libro sono stati fatti tuttavia notevoli passi avanti nella ricerca storica sulla comunità ebraico-portoghese di Amsterdam e sullo stesso Spinoza. Grazie agli importanti lavori di studiosi come A. M. Vaz Diaz, W. G. Van der Tak, I. S. Revah, Wim Klever, Yosef Kaplan, Herman Prins Salomon, Jonathan Israel, Richard Popkin e tanti altri, negli ultimi sessant'anni è venuto alla luce molto materiale inedito sulla vita e sull'epoca di Spinoza, e in particolare sulla comunità ebraica di Amsterdam, per cui ogni biografia precedente è diventata piuttosto obsoleta. E devo subito mettere in chiaro che nemmeno questo libro, senza il lavoro di queste persone, avrebbe mai visto la luce.

Posso solo sperare di aver fatto un buon uso delle loro ricerche. Gli studiosi vanno messi in guardia: non era mia intenzione reperire e presentare le diverse fonti del pensiero di Spinoza, cioè tutti i pensatori e tutte le tradizioni che possono averlo influenzato.

Questo sarebbe stato un compito infinito, un compito che nessuna persona potrebbe portare a termine nell'arco di una vita. La mia, in altre parole, non è affatto una biografia "intellettuale". In certi momenti, ovviamente, è stato per me importante, per non dire essenziale, cercare di guardare più da vicino a quello che poteva essere stato lo sviluppo intellettuale di Spinoza. Ma la mia ricerca non ha certo la pretesa di fornire un rendiconto esaustivo delle origini della sua filosofia. E il mio non è uno studio sul sistema filosofico di Spinoza.

I libri e gli articoli sui risvolti metafisici o quant'altro del suo pensiero sono ormai innumerevoli, e non avevo alcuna voglia di allungare ulteriormente la lista dei riferimenti bibliografici utili agli specialisti. Semmai, ho tentato di fornire al lettore comune un rendiconto accessibile delle idee di Spinoza. E se di tanto in tanto potrà sembrare a qualche studioso che ho colpevolmente semplificato o distorto il suo pensiero, la mia unica difesa è nolo contendere: non intendo aprire alcuna diatriba accademica su questo o quel dettaglio dello Spinozismo. Non è questa la sede. Quel che mi interessa, e quel che spero interessi al lettore, sono la vita, l'epoca e le riflessioni di un pensatore importante e straordinariamente significativo.

L'interrogativo che sta al fondo di questa biografia è il seguente: in che modo i diversi aspetti della vita di Spinoza, il suo sfondo etnico e sociale, il suo esilio e la sua posizione intermedia tra due culture totalmente differenti, quella della comunità ebraico-portoghese di Amsterdam e quella della società olandese, il suo sviluppo intellettuale, le sue relazioni politiche e sociali, in che modo tutto questo ha contribuito a disegnare il profilo di uno dei pensatori più radicali della storia? Ma c'è pure un altro interrogativo, di carattere più generale, che mi interessa: che cosa significava essere un filosofo e un ebreo durante l'età dell'oro della repubblica olandese? Per cercare una risposta a queste domande, bisogna spostarsi in un'altra regione d'Europa e fare un salto indietro di almeno duecento anni.

Va menzionato anche K. O. Meinsma, *Spinoza en zijn kring*, pubblicato dapprima nel 1896, tradotto poi in francese (*Spinoza et son cercle*), e riedito infine nel 1983. Per una rapida e illuminante rassegna, il lettore che conosca l'olandese potrà dare un'occhiata a libri come quello di Theun de Vries, *Spinoza:*

Beeldenstormer en Wereldbouwer (Spinoza: iconoclasta e costruttore di mondi).

Una nota sulle fonti.

Opere di Spinoza.

L'Opera Postuma di Spinoza e i Cagelate Schriften furono pubblicati nel 1677. Contengono L'Etica, il Trattato Politico, il Tractatus de intellectus emendatione, il Compendium Grammaticae Linguae Hebraeae (solo in latino), e settantacinque lettere; i Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae e il Tractatus Theologico-Politicus erano stati già pubblicati, mentre il Korte Verhandelng van God, de Mensch en deszelvs welstand fu riscoperto solo nell'Ottocento.

Nel 1925, Carl Gebhardt pubblicò le Spinoza Opera in quattro volumi (cui se ne aggiunse un quinto nel 1987). A tutt'oggi, è questa l'edizione critica di riferimento delle opere di Spinoza, anche se verrà presto sostituita dall'edizione alla quale lavora attualmente il Groupe de Recherches Spinozistes. Tutti i riferimenti ai testi di Spinoza in lingua originale si basano dunque sull'edizione Gebhardt, di cui vengono segnalati sia il volume sia il numero di pagina (così: 111-23). I riferimenti all'Etica rinviano alla parte e al numero della proposizione (Proposizione 15: Pi5). I riferimenti alle traduzioni inglesi dell'Etica, del Trattato sull'emendazione dell'intelletto (citato in nota con la sigla TIE), dei Principi della filosofia di Cartesio (citato in nota con la sigla PPC), del Breve trattato e delle lettere 1-28 si basano sull'edizione a cura di Edwin Curley, *The Collected Works of Spinoza*, vol. i, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1985 (citato in nota con la sigla C). Dato che il secondo volume di quest'edizione di riferimento in inglese non è ancora uscito, le citazioni del Trattato teologico-politico rinviano alla traduzione di Samuel Shirley, Brill, Leiden 1989 (citata in nota con la sigla S), mentre quelle del Trattato politico rinviano alla traduzione di R. H. M.

Elwes, Dover, New York 1951 (citata in nota con la sigla E). Per le lettere 29-84, mi sono servito delle traduzioni di Samuel Shirley, *Spinoza: The Letters*, Hackett Publishing, Indianapolis 1995 (citata in nota con la sigla SL). Dato che le lettere di Spinoza sono in genere brevi ed è facile reperire il passo, di solito fornisco solo il numero della lettera (citata in nota con la sigla Ep.); mentre per le lettere più lunghe rinvio sia all'edizione Gebhardt sia alle traduzioni di Curley o Shirley.

Le traduzioni italiane delle opere di Spinoza sono: Trattato sull'emendazione dell'intelletto, a cura di Marco Berte, Liviana Editrice, Padova 1966. Breve trattato su Dio, l'uomo e suo bene, a cura di Filippo Mignini, Ja-padre, L'Aquila 1986. Principi della filosofia di Cartesio, a cura di Emanuela Scribano, Laterza, Roma-Bari 1990. Etica, trad. it. di Sossio Giametta, Bollati Boringhieri, Torino 1959. Trattato teologico-politico, trad. it. di Antonio Droetto e Emilia Giancotti Boscherini, Einaudi, Torino 1972. Trattato politico, a cura di Lelia Pezzillo, Laterza, Roma-Bari 1991. Epistolario, a cura di Antonio Droetto, Einaudi, Torino 1951]. Vita di Spinoza. Oltre all'epistolario di Spinoza, esistono tre fonti imprescindibili sulla vita e sull'ambiente del filosofo. Il libro di J. Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, Leipzig 1899, contiene i primi schizzi biografici di Lucas, Colerus, Bayle, Kortholt e Monnikhoff, nonché i racconti e le interviste di Stelle, Hallman ed altri. Il libro contiene pure la maggior parte dei documenti

pervenutici sulla vita di Spinoza: certificati di matrimonio e morte, provvedimenti delle autorità laiche e di quelle ecclesiastiche, oltre a diversi estratti di lettere e trattati. Nessun biografo di Spinoza può farne a meno. Altrettanto importanti, soprattutto per quanto riguarda la famiglia di Spinoza e gli anni della sua giovinezza, sono poi i documenti raccolti da A. M. Vaz Dias e W. G. Van der Tak, in *Spinoza, mercator et autodidactus* (1932), tradotti e pubblicati in inglese in “*Studia Rosenthaliana*” (1982-83). Ed è necessario menzionare altresì il libro di K. O. Meinsma, *Spinoza et son cercle*: questo lavoro magistrale (pubblicato originariamente in olandese nel 1896 e poi riedito in francese nel 1983, con un apparato critico a cura di diversi studiosi) è un lungo saggio biografico su Spinoza e il suo ambiente, ma contiene anche gli estratti di molti documenti fondamentali. Nel cercare di dare un senso a tutte le informazioni (e disinformazioni) trasmesse da queste fonti, ho trovato assai utile la raccolta di H. G. Hubbeling, *Spinoza's Life: A Synopsis of the Sources and Some Documents*.

Ringraziamenti.

Non si può portare a termine un progetto come questo se non si viene aiutati a farlo. Nel corso di questi ultimi anni mi è capitato infatti di chiedere favori a destra e a manca, e tutto ciò che posso fare adesso è esprimere la mia gratitudine alle diverse persone e istituzioni che mi hanno dimostrato la loro amicizia e generosità. Credo che arriverà a tutti una copia omaggio del libro. Anzitutto, devo ringraziare dal profondo del cuore Jonathan Israel, David Katz, Marc Kornblatt, Donald Rutherford, Red Watson e specialmente Pierre-Francois Moreau, Wim Klever, Piet Steenbakkers e William Klein per aver riletto l'intero manoscritto ed avermi dato parecchi consigli sia sulla forma che sul contenuto del libro. Le loro obiezioni e correzioni sono state essenziali per dare al tutto una forma pubblicabile. Poi, vorrei ringraziare tutti coloro che hanno letto singoli capitoli del libro, indirizzandomi verso le fonti corrette, rispondendo ai miei interrogativi, prestandomi materiale in loro possesso, trovando riferimenti, assolvendo missioni in patria o all'estero, oppure dandomi semplicemente quell'incoraggiamento che mi era necessario: Fokke Akkerman, Amy Bernstein, Tom Broman, Ed Curley, Yosef Kaplan, Nancy Leduc, Tim Osswald, Richard Popkin, Eric Schiesser e Theo Verbeek. Un ringraziamento particolare lo vorrei rivolgere al direttore della Bibliotheca Rosenthaliana dell'Università di Amsterdam, Adri Offenbergh, che con grande gentilezza ha sciolto alcuni miei dubbi sulla comunità ebraico-portoghese di Amsterdam nel xvi secolo. Senza scordare Henriette Reerink, che ad Amsterdam è stata per me un'amica insostituibile e un impeccabile assistente. Oltre a trovarmi una bicicletta da utilizzare, è stata lei a scovare infatti alcuni importanti documenti negli archivi municipali e a farmi da guida, sotto il glorioso cielo d'Olanda, verso il cimitero di Ouderkerke. Ed è stata sempre lei a spiegarmi dove trovare i migliori poffertjes della città.

La stesura di questo libro è stata resa possibile da uno stipendio estivo del National Endowment for the Humanities, da un finanziamento della Fondazione Romnes e da ripetute borse estive della Graduate School dell'Università del Wisconsin-Madison. Ho altresì beneficiato di un anno sabbatico concessomi dalla stessa Università, alla quale voglio esprimere tutta la mia gratitudine. Alcuni dei materiali del capitolo vi, sui motivi che stanno dietro la scomunica di Spinoza, furono esposti in pubblico allo University College di Londra, all'Università di Chicago, nonché al dipartimento di Storia della Scienza e alla Logos Society dell'Università del Wisconsin-Madison. Sono grato a tutti d'avermi invitato a parlare, e in particolare a Martin Stone che mi invitò a Londra, anche per i consigli e le osservazioni che ho avuto modo di raccogliere in quelle diverse occasioni. Infine, ci sono coloro ai quali questo libro è dedicato e senza il cui amore e sostegno non avrei potuto andare avanti: mia moglie, Jane, e i miei figli, Rose e Benjamin; i miei genitori, Arch e Nancy; mio fratello, David, e le mie sorelle, Lauren e Linden. A tutti voi devo più di quanto possa esprimere a parole.

Alla mia famiglia.

BARUCH SPINOZA E L'OLANDA DEL SEICENTO

CAPITOLO PRIMO - INSEDIAMENTO.

Il 30 marzo 1492, la Spagna commise uno di quegli atti di follia autodistruttiva cui ogni tanto le superpotenze sono inclini: espulse tutti gli ebrei. Per secoli, essi erano stati una ricca e trascinante presenza nella penisola iberica, di cui non a caso anche i musulmani, prima dei cristiani, avevano approfittato. Non c'è dubbio, però, che per i figli di Israele la terra nota come Sepharad non era mai stata un paradiso: essi erano stati tormentati, ingiuriati, e talvolta persino aggrediti. L'attenzione della Chiesa cattolica si era fatta poi particolarmente intensa quando gli ebrei erano stati accusati di incoraggiare i converso, gli ebrei convertiti al cristianesimo, a ritornare al giudaismo. Non solo, ma i loro diritti giuridici e politici erano stati sempre circoscritti con severità. Ciononostante, gli ebrei di Spagna avevano fruito di appoggi ad altissimo livello. E se taluni monarchi li avevano protetti per sentimenti umanitari, la maggior parte di essi aveva agito per scopi puramente materiali e politici. Il re d'Aragona, ad esempio, aveva capito al volo quali benefici poteva trarre dall'ospitare nel suo regno una comunità ebraica economicamente attiva.

Gli ebrei erano infatti abili mercanti, a capo di un'estesa rete commerciale. Fino alla fine del Trecento, essi avevano potuto quindi vivere nelle loro comunità godendo di un certo grado di pace e sicurezza. E alcuni, i più colti, erano riusciti addirittura a ottenere incarichi a corte. Tutto era cambiato invece nel 1391. All'inizio fu in Castiglia, il regno più grande della Spagna medievale, che folle inferocite, guidate da predicatori demagoghi e composte di povera gente, presero ad appiccare il fuoco nelle sinagoghe o a trasformarle in chiese: gli ebrei erano direttamente uccisi, oppure costretti a convertirsi al cristianesimo, oppure venduti come schiavi ai musulmani.

Ma disordini antisemiti presto scoppiarono pure in Catalogna e nella regione di Valencia. Di fronte a una reazione popolare di tali proporzioni, i reggenti di Spagna non poterono fare altro che assistere impotenti. Qua e là, un minimo d'ordine venne ristabilito e alcune comunità ebraiche furono in parte ricostituite. Ma quanti erano stati convertiti con la forza e sottoposti a battesimi di massa dovettero comunque serbare la nuova fede: ogni tentativo di tornare apertamente o segretamente al giudaismo era considerato infatti un'eresia.

Nei primi decenni del Quattrocento ci furono nuove recrudescenze antisemite, se possibile ancora più violente, ispirate com'erano dal desiderio di costringere tutti gli ebrei a confessare la verità della fede cristiana. Nel 1414, le conversioni di massa non si contarono nemmeno. L'individuo, una volta convertito, cadeva sotto il potere dell'autorità ecclesiastica cristiana.

E i conversos rimanevano poi sotto la costante vigilanza della Chiesa, i cui magistrati dimostravano profonda preoccupazione per le condizioni spirituali del gregge (a prescindere dai motivi per i quali le pecorelle si erano unite al gruppo). La mancanza di una resistenza organizzata da parte degli ebrei non aveva fatto altro che accrescere gli atti di violenza, man mano che le diverse comunità erano spazzate via. Questa volta i re, tentando disperatamente di salvare la spina dorsale del loro sistema economico, cercarono di fare qualcosa per porre fine alle persecuzioni. Ma il peggio era già accaduto: verso la metà del secolo, la popolazione ebraica di Spagna era stata decimata e chi restava ancora in vita aveva

smarrito ogni speranza. La vitalità e cultura, per non parlare della produttività, della comunità ebraica era ormai scomparsa. L'“età dell'oro” era finita. La definizione che gli ebrei davano dei conversos era anusim (“i forzati”) o meshummadim (“i convertiti”). Il termine sprezzante adoperato invece dai cristiani per definire coloro che praticavano di nascosto la religione ebraica era marranos, vale a dire “i porci”. Parecchi conversos divennero senza dubbio cristiani autentici. Altri, invece, continuarono probabilmente a rispettare in segreto la religione ebraica. Questi “nuovi cristiani” di origine ebraica divennero assai abili nel dissimulare le loro pratiche, cosicché divenne impossibile per gli osservatori esterni (e per le spie) capire che cosa si celasse dietro le apparenze della loro conversione.

Per questa ragione, i “vecchi cristiani” sospettarono sempre i “nuovi cristiani” di non essere mossi da fede sincera: i conversos furono tormentati di continuo, e presto si ritrovarono perseguitati con ferocia dall'Inquisizione. La situazione degli ebrei e dei conversos peggiorò ulteriormente con il matrimonio di Isabella di Castiglia e Ferdinando d'Aragona, nel 1469, e la fusione dei loro regni, nel 1479.

La coppia reale perseguì infatti con passione l'unità e l'ortodossia religiosa del regno di Spagna, tenendo d'occhio attentamente la popolazione dei conversos.

(NB: Netanyahu, nel suo *The Origins of the Inquisition in the Fifteenth Century Spain*, sostiene che in effetti la maggior parte dei conversos erano cristiani convinti e solo pochi, in confronto, erano rimasti legati al giudaismo.)

Sperando di sottrarre i “nuovi cristiani” all'influenza perniciosa degli ebrei che potevano riconvertirli al giudaismo, i due decisero di adottare una politica di segregazione delle comunità ebraiche. Nel 1478, il papa Sesto IV conferì inoltre a Ferdinando e Isabella il potere di nominare Inquisitori nella regione della Castiglia. E nei successivi dodici anni l'Inquisizione spagnola sbandierò la scoperta, ottenuta puntualmente con mezzi coercitivi, di tredicimila conversos che ancora aderivano al culto ebraico. (Naturalmente, l'Inquisizione lasciava in pace gli ebrei professi, poiché il suo raggio d'azione non includeva gli infedeli). Nel 1492, dopo avere cacciato i musulmani da Granada, la riconquista del suolo spagnolo era finalmente cosa fatta. Risolto il “problema musulmano”, i monarchi e i loro alleati ecclesiastici poterono di conseguenza dedicarsi a tempo pieno agli ebrei. E questa sarebbe stata l'ultima tappa del loro progetto di omologazione religiosa della nazione: il 31 marzo 1492, Ferdinando e Isabella firmarono infatti un decreto di espulsione degli ebrei da tutti i territori appartenenti alle corone di Castiglia e di Aragona, allo scopo “di evitare che gli ebrei influenzassero i conversos e di purificare la fede cristiana”. Siamo stati informati che all'interno del nostro regno ci sono cattivi cristiani che si sono convertiti al giudaismo, tradendo così la nostra santa fede cattolica. Questo disgraziatissimo risultato è dovuto al contatto tra gli ebrei e i cristiani... Abbiamo deciso che non ci dovranno essere altre opportunità di danneggiare ancora la nostra santa fede... Perciò ordiniamo l'espulsione di tutti gli ebrei, sia maschi che femmine, di ogni età, che vivono nel nostro regno e in tutti i domini in nostro possesso, sia che gli ebrei siano nati qui sia che siano nati altrove... Questi ebrei dovranno andarsene dal nostro regno e da tutti i domini in nostro possesso entro la fine di luglio, assieme ai loro figli e alle loro figlie di sangue ebreo, ai loro servitori e ai loro parenti di sangue ebreo... Non sarà nemmeno consentito agli ebrei di attraversare il nostro regno e tutti i domini in nostro possesso per dirigersi verso altra destinazione. Agli ebrei non sarà permesso in nessun modo di essere presenti nel nostro regno e in tutti i domini in nostro possesso. Agli ebrei, in realtà, fu offerto di scegliere: la conversione o l'esilio. E nel

giro di pochi mesi non ci fu più un solo ebreo in tutta la Spagna. La maggior parte degli esuli (circa centoventimila) trovò rifugio in Portogallo. Altri partirono per il Nordafrica, l'Italia e la Turchia. Gli ebrei che decisero di restare in Spagna si convertirono al cristianesimo, come imposto dalla legge. Ma la loro vita da conversos non fu più facile di quella che avevano condotto da ebrei. Continuarono a patire l'incredulità dei loro vicini, i "vecchi cristiani", e furono altresì preda dell'Inquisizione. Molti di loro dovettero pentirsi in seguito di non aver scelto l'esodo.

Per coloro che scelsero l'esilio, ad ogni modo, il Portogallo offrì un riparo sicuro solo per pochi anni. Il 5 dicembre 1496, Emanuele, reggente del Portogallo, bandì anch'egli con decreto reale gli ebrei e i musulmani dal proprio regno. Il motivo era, in apparenza, quello di facilitare il suo matrimonio con Isabella, figlia dei reali di Spagna. Ma Emanuele fu tuttavia più previdente dei futuri suoceri.

Capì che il guadagno che avrebbe ricavato dall'espulsione degli ebrei (inclusa la confisca dei loro beni) sarebbe stato controbilanciato da una perdita assai più consistente. Così, per evitare che il sistema economico fosse azzoppato dall'improvvisa partenza di finanzieri e di mercanti, decise che la conversione forzata sarebbe stata l'unica opzione offerta agli ebrei. Il 4 marzo 1497, ordinò che tutti i bambini ebrei fossero battezzati. Non c'era ancora l'Inquisizione in Portogallo, e per molti di questi nuovi conversos, il cui numero non faceva che crescere, vista la fuga dei conversos spagnoli, fu relativamente facile continuare a praticare in segreto la religione ebraica.

Per qualche tempo, i marrani del Portogallo assaporarono dunque una certa tolleranza (sebbene fosse loro vietato lasciare il paese), il che favorì il consolidamento di una tradizione criptogiudaica piuttosto robusta. La repressione non si fece attendere a lungo, tuttavia. Nel 1547, per ordine del papa, si allestì in Portogallo un'Inquisizione "libera e autonoma". Negli anni Cinquanta la persecuzione dei conversos sospettati di fede ebraica, e chi poteva sfuggire a un sospetto del genere? aveva già raggiunto i livelli di quella spagnola. E l'Inquisizione portoghese si dimostrò, alla fine, ancora più spietata di quella spagnola, soprattutto dopo l'unificazione dei due regni sotto la stessa corona, nel 1580. Molti conversos emigrarono nuovamente in Spagna, con la speranza di riguadagnare un certo anonimato, e di ritrovare magari la prosperità di un tempo. Ma sui conversos di ritorno dal Portogallo gravava comunque l'indelebile sospetto di conservare un credo ebraico, motivo per il quale l'Inquisizione spagnola iniziò a svolgere indagini quanto mai zelanti. Di conseguenza, per tutta la seconda metà del Cinquecento, anni in cui, prima in Portogallo e poi in Spagna, l'Inquisizione si fece sempre più feroce, un numero crescente di conversos decise di lasciare la penisola iberica. Molti decisero di fuggire in Nordeuropa: alcuni fecero direttamente rotta lì dal Portogallo, altri dopo una breve sosta in Spagna. Altri ancora facevano parte di famiglie che non avevano mai abbandonato il territorio spagnolo. Tra questi esuli del Cinquecento, numerosi erano probabilmente coloro che insistevano a praticare la religione ebraica, rampolli o discendenti di famiglie che per attaccamento alla fede dei padri avevano preferito l'esilio alla conversione, continuando poi a osservare di nascosto la propria religione in Portogallo.

Costoro volevano adesso sottrarsi alle grinfie dell'Impero spagnolo, augurandosi che altrove il potere dell'Inquisizione fosse minore.

Dopo essersi rifiutati di diventare cristiani sinceri e devoti, sia in Portogallo sia in Spagna, desideravano soltanto trovare un luogo in cui fosse possibile, se non

dichiararsi apertamente ebrei, almeno rispettare in segreto il proprio credo, senza i continui tormenti subiti nella penisola iberica.

I conversos portoghesi cominciarono quindi a insediarsi nei Paesi Bassi a partire già dal 1512, quando la regione era ancora dominata dagli Asburgo. Parecchi di loro si trasferirono ad Anversa, un importante snodo commerciale che offriva diverse opportunità economiche ai “nuovi cristiani”, e i cittadini di quella città colsero al volo l’opportunità di ospitare questi mercanti pieni di contatti e conoscenze. Nel 1537, l’imperatore del Sacro Romano Impero, Carlo V (nonché Carlo I di Spagna, reggente d’Olanda), diede così ufficialmente il permesso ai “nuovi cristiani” di risiedere da quelle parti, a patto di non riconvertirsi al giudaismo e di non praticare in segreto la religione ebraica. E pur essendo costretto in seguito a emettere un editto che proibiva ai “nuovi cristiani” di immigrare nei territori del Nord, non fece mai applicare l’ordine con severità. Verso il 1570, di conseguenza, si era già formata ad Anversa una comunità di conversos di circa cinquecento persone: e se molti portoghesi che abitavano lì forse non erano più legati alla religione ebraica, molti indubbiamente lo erano ancora. Non si hanno notizie certe sulla fondazione e sulle prime fasi di vita della comunità ebraica di Amsterdam. Di solito, le date che gli storici indicano per il primo insediamento ebraico ad Amsterdam oscillano tra il 1593 e il 1610. Ma la questione è complicata dalle tante leggende che circondano l’arrivo in Olanda dei primi “nuovi cristiani” portoghesi.

Due racconti spiccano tra tutti. Secondo il primo, i cui eventi sono datati tra il 1593 e il 1597, gli inglesi, allora in guerra con gli spagnoli, intercettarono una nave piena di “nuovi cristiani” in fuga dal Portogallo. Tra i passeggeri c’era anche la “bellissima Maria Nunes” con alcuni parenti. Gli inglesi si impossessarono della nave e del suo carico, riportando il tutto in Inghilterra.

Il duca che era al comando della flotta britannica si innamorò subito di Maria. Appena ebbero attraccato, chiese infatti la sua mano; ma la fanciulla rifiutò di sposarlo. La regina Elisabetta ne ebbe notizia e fece convocare la giovane donna. Anche lei fu colpita dalla bellezza e dalla grazia di Maria, e le presentò tutta l’alta società londinese. Nonostante le promesse generose che le furono fatte e le suppliche ardenti che le furono rivolte perché si fermasse in Inghilterra, l’indomita e inflessibile Maria insistette per proseguire il proprio viaggio verso i Paesi Bassi, dove intendeva riconvertirsi al giudaismo. La regina infine cedette e la fece scortare assieme ai suoi compagni fino in Olanda. Nel 1598, dopo che giunsero dal Portogallo anche la madre, la sorella Justa e due fratelli maggiori, Maria si sposò ad Amsterdam con il cugino, Manuel Lopes. E in tal modo si sarebbe formato il primo gruppo familiare di conversos, (probabilmente ebrei) di quella città. Un secondo racconto menziona apertamente l’introduzione dei riti ebraici ad Amsterdam. Attorno al 1602, si narra che due navi attraccarono a Emden, nell’Olanda del Nord, con a bordo un gran numero di marrani portoghesi e i relativi beni. I rifugiati sbarcarono e, dopo aver camminato un po’ per la città, si imbattono in una casa che recava scritto sulla porta un motto ebraico (che non erano tuttavia in grado di leggere): ‘emet veshalom yesod ha’olam (“La verità e la pace sono il fondamento del mondo”). Dopo aver indagato un po’, vennero a sapere che quella era la casa di un ebreo, certo Moses Uri Halevi.

Ritornarono dunque lì e cercarono di comunicare in spagnolo con Halevi, che però non li capiva. Questi chiamò allora il figlio, Aaron, che sapeva la loro lingua. Gli ospiti gli dissero che erano appena arrivati dal Portogallo e desideravano essere

circoncisi, poiché erano “figli di Israele”. Aaron rispose che la cerimonia non si poteva svolgere in una città luterana come Emden e li invitò perciò a recarsi ad Amsterdam. Lì avrebbero dovuto affittare una casa nella Jonkerstraat, dove lui e il padre li avrebbero presto raggiunti. Alcune settimane dopo, Moses e Aaron Halevi ritrovarono il gruppo ad Amsterdam, circoncisero gli uomini e insegnarono loro i regolari uffici ebraici. Non ci volle molto, però, alle autorità di Amsterdam per fiutare che qualcosa di losco e di insolito stava succedendo nella loro città protestante. Un venerdì sera, i vicini notarono strani suoni, di una lingua a loro ignota, provenienti dalla casa in cui gli ebrei stavano celebrando il Shabbat. Gli ufficiali di polizia, tutti calvinisti, convinti che i suoni inconsueti fossero parole in latino, irruperono nella casa pensando di capitare nel bel mezzo di una messa celebrata in segreto. L'assemblea fu sciolta, e Moses Halevi venne arrestato con il figlio. I due furono tuttavia rilasciati nel giro di poco tempo, quando la faccenda fu chiarita da un amico portoghese residente in città, Jacob Tirado (alias Jaimes Lopes da Costa). Jacob spiegò che si trattava in realtà di ebrei, e non di cattolici, e che la lingua da loro parlata quella sera era l'ebraico, e non il latino. Tirado segnalò anche alle autorità cittadine quali benefici economici avrebbero tratto dal fatto di ospitare ad Amsterdam una comunità di ebrei. E il suo appello ebbe successo. A Tirado fu dato dunque il permesso di fondare una congregazione ebraica, il cui rabbino sarebbe diventato poi lo stesso Moses Halevi. Ciascuna di queste storie contiene un nucleo di verità storica. Tutti i personaggi sono realmente esistiti e hanno vissuto ad Amsterdam nella prima decade del xvi secolo.

Esiste un documento attestante il matrimonio di Maria Nunes, ad esempio; così come esiste il resoconto di un agente olandese a Londra, inviato agli Stati Generali d'Olanda, sulla cattura di una nave piena di mercanti portoghesi, con a bordo pure una ragazza vestita da uomo. Jacob Tirado visse ad Amsterdam dal 1598 al 1612, con la moglie Rachele e i figli. Un documento notarile lo definisce un “mercante di nazionalità portoghese residente ad Amsterdam”. Tra il 1598 e il 1608, le navi di Emden facevano regolarmente la spola tra la penisola iberica e Amsterdam, spesso con “nuovi cristiani” portoghesi a bordo. Infine, è attestato che tale Moses Halevi lavorò come macellaio kasher ad Amsterdam fin dal 1636.

Questa storia fu narrata per la prima volta dal nipote di Moses Halevi, e figlio di Aaron, Uri ben Aaron Halevi, nel suo *Narragao da vinda dos judeos espanhoes a Amsterdam*, stampata a partire dal 1674.

Secondo Barrios questi eventi ebbero luogo attorno agli anni 1595-99; secondo Halevi verso il 1603-604.

La verità sulla creazione di una comunità ebraico-portoghese ad Amsterdam è tuttavia meno romantica di quanto diano a intendere storie del genere. Alla fine del Seicento, parecchi portoghesi, in parte verosimilmente “nuovi cristiani”, si erano già insediati ad Amsterdam. Il primo documento ufficiale che ne parla è un editto emesso il 14 settembre 1598 da un'assemblea di *burgemeester*, che affronta il problema della cittadinanza dei “mercanti portoghesi”. Fu decretato che potevano ottenere la *poorterseed* (la “cittadinanza su giuramento”), ma fu fatto loro obbligo di non svolgere alcun rito religioso al di fuori delle chiese legalmente autorizzate. Per i governatori municipali di Amsterdam era chiaro, in tal modo, che non veniva concesso agli ebrei (o cripto-ebrei) di stabilirsi in città, poiché essi sottolineavano esplicitamente che i portoghesi “sono cristiani e dovranno condurre una vita onesta da buoni cittadini”. Da dove provenivano questi “nuovi cristiani”, i primi a essersi insediati ad Amsterdam? Molti di quelli approdati sulle rive

dell'Amstel, soprattutto prima del 1600, provenivano direttamente dal Portogallo o dalla Spagna. Ma molti giungevano anche da Anversa. Anversa era uno snodo commerciale assai importante per le ditte portoghesi e spagnole che commerciavano in spezie indiane e in zucchero brasiliano. I loro agenti locali erano perlopiù “nuovi cristiani” portoghesi residenti in loco. Da Anversa, le merci coloniali venivano poi spedite ad Amburgo, Amsterdam, Londra, Emden e Rouen. E tutto filò abbastanza liscio per un po' di tempo. Ma la salute economica di Anversa cominciò a deteriorarsi dopo la ribellione dell'Unione di Utrecht, nel 1579. Quando le sette “Province Unite” dei Paesi Bassi settentrionali (Olanda, Zeeland, Utrecht, Gelderland, Overijssel, Frigia e Groninga) dichiararono la loro indipendenza dalla Spagna. Filippo II di Spagna aveva ereditato i Paesi Bassi dal padre, Carlo V, nel 1555. aprirono infatti una nuova fase della rivolta armata, avviata in realtà già da un decennio. E le diverse strategie militari approntate dalle province settentrionali negli anni Ottanta e Novanta fecero perdere ad Anversa (che faceva parte delle province meridionali, ancora leali a quel tempo) il controllo degli scambi commerciali in tutto il Nordeuropa, favorendo la rapida ascesa economica di Amsterdam. Fu però soprattutto l'imposizione, nel 1595, di un blocco navale che tagliò fuori tutto il Sud del paese, impedendo alle navi neutrali o battenti bandiera olandese di approdare nei porti fiamminghi fino al 1608, a indurre i mercanti di Lisbona a spostare i propri agenti di Anversa in altre città del Nord. All'inizio molti mediatori si trasferirono a Colonia e in altre città tedesche, così come a Rouen, Bordeaux e Londra. Ma si dà il caso che molti finirono ad Amsterdam. Così, un buon numero di portoghesi che si trovavano ad Amsterdam alla fine del xvi secolo non erano altro che mercanti “nuovi cristiani” provenienti da Anversa, spostatisi lì per ragioni economiche. Questi immigranti erano sempre ben accettati nelle città olandesi, attentissime al proprio tornaconto materiale, a prescindere dalla loro fede religiosa passata (ebraica) e presente (presumibilmente cattolica). Molti portoghesi che si insediarono ad Amsterdam lo fecero certo anche per paura dell'Inquisizione, soprattutto i conversos che giunsero direttamente dalla Spagna e dal Portogallo, o che scapparono da Anversa dopo il 1585, dopo cioè che la città era caduta nelle mani del duca di Parma. Alcuni potrebbero persino avervi cercato l'opportunità di far ritorno alla fede ebraica, nel qual caso sarebbero stati attratti lì dalle garanzie di tolleranza religiosa offerte dall'articolo 13 dell'Unione di Utrecht: “Ogni uomo deve restare libero nelle proprie scelte religiose e non deve essere mai molestato o interrogato circa il culto divino“. Con questo proclama, straordinario per l'epoca, i signatari del trattato stipulavano che nessuno poteva essere perseguitato per il proprio credo religioso, sebbene in pubblico non fosse consentito svolgere liturgie difformi da quelle calviniste.

Non ci sono prove che ad Amsterdam, alla fine del Cinquecento, gli ebrei “portoghesi” – termine con il quale si intendono pure gli ebrei di provenienza spagnola, si fossero subito organizzati sul piano religioso. Alcuni comunque, non molti anni dopo, si diedero da fare per creare una comunità ebraica attiva e vivace, anche se molto appartata.

In mezzo a loro, per citare solo due casi esemplari, c'erano anche Emanuel Rodriguez Vega e Jacob Tirado, entrambi agenti di ditte d'esportazione portoghesi. Rodriguez Vega era partito da Anversa nel 1590, per trasferirsi ad Amsterdam. In alcuni atti notarili del 1595 egli veniva già definito un “mercante di Amsterdam”. E nel giro di soli due anni era riuscito in effetti a ottenere la cittadinanza. Vega fu, agli inizi del Seicento, una figura di primo piano della vita economica della

comunità ebraico-portoghese: commerciava in zucchero, legna, stoffe, grano, sale, spezie, frutta, e aveva rapporti lavorativi con il Brasile, l'Inghilterra, il Portogallo, il Marocco, nonché con diverse città e diversi principati di lingua tedesca. Entrò anche in affari con la famiglia di Spinoza: nel 1596 autorizzò infatti Emanuel Rodriguez de Spinoza (alias Abraham de Spinoza, prozio di Baruch), residente allora a Nantes, in Francia, a domandare la restituzione di un carico di tessuti sequestrato dai soldati spagnoli. E furono proprio la ricchezza e i legami internazionali di persone come Rodriguez Vega a consentire l'insediamento e la rapida ascesa economica della comunità portoghese.

Tirado, dal canto suo, è ritenuto di solito uno dei primi ad avere introdotto il culto ebraico ad Amsterdam (dove visse fino al 1612, anno in cui emigrò in Palestina). Non c'è motivo di credere che i marrani delle Province Unite sbandierassero le proprie origini ebraiche prima del 1603 (senza, quantomeno, prendere le dovute precauzioni). Ma quell'anno, invece, si ritiene che Halevi e il figlio siano giunti ad Amsterdam per eseguire le circoncisioni e, stando ai documenti, per assumere pure l'incarico di schochetim, ossia di macellai che seguono il rituale ebraico. Pare che Tirado sia entrato allora in contatto con Halevi, e non solo allo scopo di fare affari: sembra, piuttosto, che egli abbia organizzato in quel periodo alcune liturgie ebraiche a casa sua, incoraggiando anche altre persone (sempre con le necessarie cautele) a unirsi al gruppo. Due città delle Province Unite manifestarono, in realtà, l'intenzione di aprire le porte agli ebrei e di concedere loro l'emancipazione religiosa: Alkmaar nel 1604 e Haarlem nel 1605 (sebbene i burgemeester di Haarlem avessero posto talmente tante condizioni all'offerta da scoraggiare l'insediamento di qualsiasi comunità ebraica). A Haarlem si presentarono dunque alcuni portoghesi provenienti da Amsterdam, mossi presumibilmente dalla speranza di ottenere margini di libertà più ampi. Il che induce a credere che ad Amsterdam, nel 1605 al più tardi, si tenessero già cerimonie religiose ebraiche con una certa regolarità – nel più assoluto riserbo, ovviamente, ma con il probabile beneplacito delle autorità comunali.

Gli ebrei portoghesi erano del resto abbastanza organizzati e disinvolti da avanzare addirittura la richiesta di un terreno su cui edificare un cimitero all'interno dei confini della città, una richiesta che la città di Amsterdam respinse ben due volte, nel 1606 e nel 1614. La prima congregazione a essere fondata ad Amsterdam fu chiamata "Beth Jacob", in onore di Jacob Tirado, e nel 1609 giunse da Venezia Joseph Pardo, con il figlio, per diventarne il rabbino. Mentre nel 1608 fu formata una seconda congregazione, Neve Shalom ("Casa della pace"), il cui primo rabbino fu Judah Vega, di Costantinopoli. Così, nel 1614, anno in cui la comunità ebraico-portoghese poté finalmente acquistare un terreno vicino ad Amsterdam da trasformare in un cimitero, nei pressi di Ouderkerk, in città erano già attive due congregazioni. Quelli di Beth Jacob continuarono a riunirsi a casa di Tirado fino al 1614, anno in cui iniziarono ad affittare un vecchio magazzino (detto "D'Anversa") nell'Houtgracht. Quelli di Neve Shalom si riunirono invece per qualche tempo a casa di Samuel Palache, un ebreo ambasciatore del Marocco in Olanda, e tentarono in seguito, nel 1612, di costruire una sinagoga (sempre nell'Houtgracht), ingaggiando per questo un edile olandese, Han Gerritsz, e stipulando che nessuno potesse lavorare dal tramonto del venerdì al tramonto del sabato. Le autorità comunali, però, su insistenza dei calvinisti (sempre più innervositi dalla presenza di questa fiorente comunità ebraica) vietarono agli ebrei di arredare e utilizzare questo edificio. Dal 1616 in avanti, dunque, la

congregazione di Neve Shalom dovette arrangiarsi con una casa presa in affitto da un cittadino olandese assai in vista. E quando questi morì, nel 1638, la moglie cedette l'immobile alla congregazione. I rapporti tra gli ebrei e gli olandesi nel primo scorcio del xvi secolo furono piuttosto difficili: da entrambe le parti si capiva bene il valore politico ed economico della relazione, ma gli uni e gli altri si guardavano comunque in tralice. E' chiaro che ai portoghesi ci volle molto tempo per eliminare quel senso di insicurezza che di solito provano tutti i rifugiati il cui destino dipende dal buon volere della comunità che offre loro riparo e protezione. E del resto la città di Amsterdam ci mise molto tempo a riconoscere gli ebrei come comunità religiosa, consentendo loro di praticare apertamente la propria religione e di rispettare le sue leggi, benché fosse abbastanza ovvio che tollerava l'esistenza di pratiche religiose "segrete" (vale a dire discrete). Nel 1615, quando gli Stati Generali (il principale organo legislativo delle Province Unite, formato dai rappresentanti di ogni provincia) autorizzarono gli ebrei residenti a praticare liberamente la propria religione, ad Amsterdam restò in vigore il divieto di svolgere liturgie in pubblico. Quello stesso anno, però, gli Stati d'Olanda (il corpo governativo di quella provincia, formato dai deputati di diciotto città e da una delegazione nobiliare) nominarono una commissione per fare il punto sul problema degli ebrei. La commissione era composta da Adriaan Pauw e dal grande giurista Hugo Grozio, consulenti legali rispettivamente di Amsterdam e di Rotterdam. Nel 1616, mentre Pauw e Grozio riflettevano sulla questione, le autorità comunali di Amsterdam promulgarono un avvertimento alla "Nazione ebraica": agli ebrei veniva tra l'altro ordinato di astenersi dal criticare la religione cristiana, di non tentare di convertire i cristiani al giudaismo, e di non avere rapporti sessuali con i cristiani. Dietro l'ordinanza si celavano, in realtà, le macchinazioni del locale concistoro calvinista, evidentemente scontento che l'ennesima "setta" religiosa si fosse insediata nel paese.

E il clero raddoppiò i suoi sforzi quando venne a sapere di certe relazioni sentimentali (alcune delle quali adulterine) tra uomini ebrei e donne cristiane, e di un certo numero di conversioni al giudaismo.

Ciononostante, a quanto pare, i rapporti tra gli ebrei e gli abitanti di Amsterdam dovevano essere piuttosto pacati se Rabbi Uziel, sempre nel 1616, se la sentiva di scrivere che "al momento la gente ad Amsterdam vive in pace e gli abitanti di questa città, pur attenti all'incremento della popolazione, emettono leggi e ordinanze che paiono favorire la libertà di religione", precisando poi che "ciascuno è libero di seguire la sua fede, anche se non può esibire in pubblico un credo diverso da quello degli altri abitanti". Nel 1619, dopo aver preso in esame gli stralci di ordinanza che la commissione ad hoc aveva approntato, gli Stati d'Olanda accantonarono la proposta di Grozio di mettere un freno alle relazioni tra gli ebrei e gli olandesi, e conclusero invece che ogni città avrebbe dovuto decidere per conto proprio se e a quali condizioni ammettere gli ebrei. Aggiunsero inoltre che se una città decideva di accettare gli ebrei, aveva il diritto di confinarli in uno speciale quartiere residenziale, ma non quello di costringerli a portare abiti particolari o altri segni di riconoscimento. Perfino Grozio, nonostante le sue preoccupazioni e il suo riguardo per la Chiesa riformata, ammise che per ragioni teologiche e morali (per non dire pratiche) l'Olanda avrebbe dovuto concedere ospitalità e rifugio agli ebrei che lo desideravano: "Chiaramente, Dio vuole che vivano da qualche parte.

Perché non qui allora, perché altrove?... Oltretutto, i più eruditi tra loro possono esserci utili, insegnandoci la lingua ebraica". Quello stesso anno, il

consiglio della città di Amsterdam diede dunque seguito all'affare e concesse ufficialmente agli ebrei il diritto di praticare la propria religione, ponendo alcune restrizioni ai loro diritti politici ed economici e fissando alcune regole volte a impedire il matrimonio e altre attività sociali tra gli ebrei e i cristiani. Il consiglio avanzò pure la richiesta che gli ebrei osservassero una stretta ortodossia religiosa, aderendo scrupolosamente alla Legge di Mosè, senza mai tollerare deviazioni che mettessero in dubbio il fatto che c'è "un Dio creatore e onnipotente... [che] Mosè e i profeti hanno rivelato la verità per divina ispirazione, [e che] c'è una vita al di là della morte, in cui i buoni saranno ricompensati e i cattivi saranno puniti". Ma fu solo nel 1657 tuttavia, nove anni dopo che la Spagna, con la firma del Trattato di Munster, riconobbe ufficialmente l'indipendenza e la sovranità della repubblica d'Olanda, che gli Stati Generali proclamarono gli ebrei cittadini olandesi a tutti gli effetti, garantendo loro protezione per i viaggi all'estero e per le attività affaristiche con ditte o governi d'altri paesi. Prima di allora, gli ebrei furono sempre un "gruppo di stranieri". I complicati rapporti tra gli ebrei e gli olandesi, e in particolare il rifiuto del clero calvinista di concedere formalmente agli ebrei il diritto di praticare in pace la propria religione, si spiegano anche con le acerrime controversie religiose che scoppiarono nella Chiesa riformata olandese durante gli anni Venti e Trenta del Seicento. E' ragionevole pensare infatti che la riluttanza della città di Amsterdam nei confronti degli ebrei fosse dovuta, almeno in parte, alle tendenze teologiche in voga a quel tempo nella città e al potere esercitato dai predikanten calvinisti e dai loro alleati. Nel 1610, un gruppo di quarantaquattro religiosi, tutti seguaci di Jacobus Arminius, libero docente di teologia all'Università di Leida, pubblicava una "Rimostranza" in cui veniva esposto un punto di vista non ortodosso su talune spinose questioni teologiche. Prevedendo una reazione ostile, i religiosi chiedevano anche ufficialmente la protezione degli Stati d'Olanda. Gli arminiani, detti pure "rimostranti", prendevano apertamente le distanze dalle dottrine calviniste della grazia e della predestinazione. Il loro credo era che ciascuno, con le sue azioni, potesse contribuire alla propria salvezza. E pensavano inoltre che le faccende spirituali non dovessero essere confuse con quelle politiche, sconfessando in tal modo le ambizioni politiche dei loro avversari ortodossi. Alla stregua di molti altri riformatori religiosi, gli arminiani scorgevano nella loro crociata una missione morale: ai loro occhi, il vero spirito della Riforma era andato perduto per colpa dei capi della Chiesa riformata, sempre più dogmatici, gerarchici e intolleranti. "rimostranti" avevano dalla loro Johan Oldenbarneveldt, l'avvocato o consulente politico (detto anche il "grande pensionato") degli Stati d'Olanda, la cui carica era la più importante e autorevole nella repubblica dopo quella dello Stadholder, al quale erano sottomesse diverse province. (Lo Stadholder era pure il comandante in capo delle forze militari olandesi e costituiva per tradizione il simbolo dell'unità nazionale: la carica era di solito ricoperta da un rampollo della casata Orange-Nassau). Con l'intervento dell'avvocato, quella che all'inizio sembrava una semplice disputa dottrinale nell'ambito della Chiesa calvinista e delle facoltà universitarie acquistò subito accenti politici. Gli Stati d'Olanda, su pressione di Oldenbarneveldt, esaudirono la richiesta dei "rimostranti", il che contribuì solo ad accrescere l'opposizione nei loro confronti. I teologi controrimostranti accusarono gli arminiani di papismo, un'accusa che questi respinsero subito al mittente. Mentre gli antagonisti politici di Oldenbarneveldt, che erano davvero tanti, scorsero immediatamente nel suo appoggio ai liberali l'opportunità di accusarlo di alto tradimento, insinuando che fosse al soldo del nemico cattolico, la

Spagna. Col passar del tempo, la battaglia teologica tra i rimostranti e i controrimostranti si trasformò in un conflitto sulla politica interna (le autorità civili avevano il diritto di legiferare sulla Chiesa e di controllare il suo magistero e sulla politica estera (in che modo condurre la guerra con la Spagna e reagire alle recenti sommosse dei protestanti nella Francia cattolica?) Per un po' di tempo, Amsterdam fu una delle roccaforti dei controrimostranti: i reggenti della città si schierarono dalla parte dei locali ministri ortodossi, più per convenienza politica che per altro. Ci furono frequenti, e talvolta violente, persecuzioni dei "rimostranti". Molti di loro furono privati dei loro incarichi e delle loro prerogative. Nel 1617, perfino lo Stadholder, il principe Maurits di Nassau, scese in campo, schierandosi dalla parte dei controrimostranti, con una mossa puramente politica volta a screditare la politica di Oldenbarneveldt, che cercava un accordo di pace con la Spagna e intendeva rimanere estraneo agli affari francesi. Il sinodo di Dort, un'assemblea di ministri della Chiesa riformata olandese provenienti da tutte le province, si riunì dal novembre del 1618 al maggio del 1619 per prendere in esame il manifesto dei rimostranti. Alla fine, fu deciso di espellere gli arminiani dalla Chiesa calvinista. I delegati presenti, pur ribadendo il loro impegno a favore della libertà di coscienza, tennero comunque duro sul fatto che le liturgie e le funzioni religiose dovessero obbedire all'ortodossia calvinista. Nel frattempo, Oldenbarneveldt fu dichiarato traditore e decapitato. Per qualche anno, i rimostranti continuarono a essere perseguitati, anche se verso la metà degli anni Venti le acque si erano già abbastanza calmate, tanto che alla fine Amsterdam si guadagnò addirittura la reputazione di città schierata con gli arminiani. Sugli ebrei della repubblica d'Olanda, questa crisi interna al calvinismo ebbe ripercussioni di carattere sia materiale che psicologico. Ogni colpo sferrato contro coloro che non erano calvinisti ortodossi non era diretto certo solo ai dissidenti della Chiesa riformata, ma anche agli ebrei. E in effetti una delle risoluzioni prese dal sinodo di Dort fu che bisognava "mettere fine alle pratiche blasfeme degli ebrei che vivono in mezzo a noi". E chiaro che per i capi della Chiesa riformata gli ebrei non costituivano una minaccia pari a quella rappresentata dai dissidenti interni.

Semmai, per i controrimostranti, sempre interessati alla lettura delle Scritture ebraiche, gli ebrei discendenti degli antichi israeliti, ossia del popolo del "Vecchio Testamento", potevano costituire un valido apporto culturale. Ma sta di fatto che l'intera vicenda rafforzò per qualche tempo l'ala più estremista della Chiesa calvinista: ogni deviazione dall'ortodossia divenne più che mai sospetta. Ebrei, cattolici e dissidenti protestanti finirono per sentire tutti il fiato sul collo delle forze controrimostranti.

E sia nel 1616, quando il consiglio della città di Amsterdam emise l'ordinanza in cui ingiungeva agli ebrei di non formulare critiche orali o scritte al cristianesimo, misurando sempre la propria condotta, sia nel 1618, quando concesse loro un formale riconoscimento a patto d'obbedire scrupolosamente alla legge ebraica, si trattò in entrambi i casi, perlomeno in parte, di un tentativo di tenerli lontani dal conflitto, assicurandosi che si facessero da parte. Gli ebrei portoghesi, da poco insediatisi in una società percorsa da simili tensioni religiose, provarono logicamente una certa insicurezza. Erano preoccupati, e non senza buone ragioni, che la furia dei calvinisti potesse abbattersi su di loro in qualsiasi momento e con qualsiasi pretesto, e che il riparo trovato in Olanda fosse a conti fatti assai precario. Questa insicurezza si tradusse in varie direttive interne emesse dai capi delle comunità ebraiche, come, ad esempio, la minaccia di punire

chiunque convertisse un cristiano al giudaismo. Con misure del genere, gli ebrei speravano di ammansire i padroni di casa, mostrando loro che sapevano mantenere l'ordine e che non avevano alcuna intenzione di immischiarsi negli affari degli altri.

Nonostante le diverse restrizioni che furono loro imposte, gli ebrei portoghesi di Amsterdam, una volta conquistatosi il diritto di vivere allo scoperto e di praticare in pubblico la propria religione, poterono disporre di un certo tasso di autonomia. Ai sefarditi fu concesso di svolgere le proprie attività nel modo che ritenevano più confacente.

Naturalmente, dovevano sempre fare attenzione a talune cose. I leader laici della comunità, che ne rispondevano di fronte ai magistrati di Amsterdam, avevano la responsabilità di fare rispettare ai compagni le direttive sugli ebrei emesse dalla città. E la giurisdizione olandese in materia penale e amministrativa andava ben oltre la consueta gestione del buoncostume sociale: anche se i rabbini, ad esempio, erano liberi di celebrare matrimoni, tutti i matrimoni celebrati con un rito diverso da quello calvinista dovevano essere ratificati dalle autorità comunali. Ma grazie a un assoluto rispetto della legislazione sociale e religiosa, e alla severa sanzione dei trasgressori, i leader della comunità poterono a conti fatti proteggere, non solo la legge olandese, ma anche quella ebraica, custodendo intatte le loro tradizioni eclettiche. Dal momento che i padri fondatori della comunità ebraico-portoghese di Amsterdam erano o conversos riconvertiti al giudaismo o “nuovi cristiani” giudaizzanti che ora, per la prima volta nella loro vita, potevano praticare liberamente la propria religione, il giudaismo della comunità possedeva tratti singolari e poco ortodossi: si era andato definendo nel corso dei secoli, secoli durante i quali il culto ebraico era stato costretto a nascondersi o mimetizzarsi. Le comunità di conversos in Spagna e Portogallo avevano dovuto tra l'altro rompere i ponti con tutte le principali consorterie del mondo ebraico, cosicché le norme e le pratiche del giudaismo tradizionale si erano lentamente alterate o perdute, un fenomeno, questo, accentuatosi gravemente con le ultime generazioni. Di molte leggi e consuetudini sopravviveva solo il ricordo, dal momento che non si era potuto osservarle per lungo tempo. Uno storico ha notato, in tal senso, che alla fine del Cinquecento i marrani avevano ormai rinunciato, non solo alle circoncisioni, al rituale del kasher e a diverse usanze funebri (atti pubblici che difficilmente si sarebbero potuti svolgere sotto l'occhio vigile dei vicini), ma anche all'uso dei filatteri, o tefillin, alle consuete preghiere ebraiche (preghiere che consistevano di solito nella recitazione di certi salmi) e alla celebrazione di alcune festività, tra le quali il Rosh Hashannah (il Capodanno ebraico). Oltretutto, i conversos non avevano potuto neanche rifarsi all'autorità dei rabbini, né consultare direttamente i testi principali della loro antichissima religione. Non avevano avuto accesso né alla Torah, né al Talmud, né al Midrash, né a qualsiasi altro testo della letteratura rabbinica, il cui studio è tanto importante per la vita di un ebreo colto. Così, certi articoli di legge, o semplicemente certi loro risvolti, erano stati privilegiati a scapito di altri, magari più importanti, che erano invece caduti nel dimenticatoio.

A questo inevitabile meccanismo si aggiungevano poi i logici effetti dell'assimilazione culturale: il criptogiudaismo dei conversos (e persino il giudaismo iberico prima dell'Espulsione) era tutto intriso di riti, simboli e credenze del cattolicesimo locale. Il che spiega, tra l'altro, l'idea di una redenzione, anche se ottenuta grazie alla Legge mosaica e non grazie a Cristo, o il culto di certi “santi” ebrei. “Santa Esther”, l'eroina il cui coraggio è celebrato nella festa di Purim, aveva

assunto ad esempio un valore davvero singolare per questi ebrei, dato che oltretutto faceva parte anche lei, in un certo senso, dei marrani, essendo riuscita a celare il suo ebraismo al marito, il re persiano Ahasuarus (soltanto alla fine Esther aveva rivelato la propria identità, per salvare la sua gente dal complotto ordito dal ministro del re, Haman). A causa di tutto ciò, gli ebrei di Amsterdam avevano dunque bisogno di una guida esterna per riuscire a reintegrare il patrimonio ebraico da cui erano stati, assieme ai loro antenati, separati così a lungo. E la storia dei due ashkenazim di Emden, Moses e Aaron Halevi, che avevano aiutato i primi mercanti portoghesi a ritrovare le loro radici ebraiche, non è che un'espressione, la più leggendaria, di questa esigenza. La maggior parte dei rabbini della comunità ebraico-portoghese di Amsterdam nella prima metà del Seicento proveniva di conseguenza da altre località. Joseph Pardo era nato a Salonico e viveva a Venezia quando fu chiamato a ricoprire l'incarico di rabbino della comunità di Beth Jacob. Pardo fece subito molto per rieducare i membri di quella congregazione ai riti sefarditi – mentre tutto ciò che Moses Halevi aveva insegnato loro doveva essere di impronta ashkehitica. La comunità di Neve Shalom fece invece arrivare prima Judah Vega da Costantinopoli, e poi Isaac Uziel da Fez, in Marocco, nel 1616. Uziel, a sua volta, trasmise il proprio insegnamento a Menasseh ben Israel e a Isaac Aboab da Fonseca, entrambi di origine marrane (di Madeira e del Portogallo, rispettivamente). Ma neanche quello che fu senza dubbio il più importante rabbino della comunità in quel periodo, Saul Levi Mortera, era di origini sefardite.

Nato a Venezia da famiglia ashkenazita, Mortera giunse ad Amsterdam solo nel 1616, per diventare poi rabbino capo di Beth Jacob due anni dopo.

Questi rabbini, o chachamin ("saggi"), con un patrimonio culturale differente dai conversos, fecero in ogni caso di tutto per emendare, o semplicemente abrogare, alcune pratiche giudicate non conformi alla tradizione ebraica, supervisionando le attività della comunità affinché obbedissero sempre ai requisiti della halacha (la sezione del Talmud consacrata alle leggi). Pardo, ad esempio, proibì ai membri di Beth Jacob di andare in sinagoga nei tre sabati precedenti il nove di Ab per commemorare la distruzione del Tempio, come in effetti volevano fare, perché questa sarebbe stata (a suo giudizio) una chiara violazione del Sabbath. Venezia giocò un ruolo assai importante in questo processo di riorganizzazione e controllo della kehillah di Amsterdam. La comunità sefardita di Venezia, una delle più imponenti e prospere del tempo, vero faro per gli esuli marrani che cercavano di fare ritorno al giudaismo, non solo fornì i rabbini ai confratelli del Nord, ma funse anche da modello d'ordine interno per le nuove comunità.

Sin dall'inizio, Beth Jacob e Neve Shalom adottarono infatti l'ordinamento gerarchico veneziano, rimettendo tutto il potere nelle mani, non dei rabbini, ma dei governatori laici. Questi dirigevano gli affari politici, economici, giudiziari e perfino religiosi, tutto insomma, dal macello e dalla vendita della carne kasher fino alla scomunica degli individui che se lo erano meritato per ragioni morali o religiose. Mentre il potere dei rabbini, almeno sotto il profilo giuridico, risultava limitato: a conti fatti, il rabbino non era altro che un dipendente salariato del consiglio governativo, la cui funzione era solo quella di insegnante e guida spirituale. Chiaramente, non tutto filò sempre liscio. Nel 1618-19, scoppiò un conflitto sulla spartizione dei poteri che disgregò una delle due congregazioni. La causa precisa della controversia non è nota. Furono rivolte diverse accuse a tale David Parar, un medico e dirigente di Beth Jacob, che aveva fama di uomo liberale

e addirittura (stando perlomeno alle accuse) di libero pensatore. Secondo uno dei resoconti che ci sono giunti, Parar venne accusato di avere nominato schochet un uomo che il rabbino poco tempo dopo ritenne inadeguato per quel tipo di lavoro. Parar, stando a quanto riferito, si sarebbe rifiutato di rimuoverlo dall'incarico. Secondo un'altra testimonianza, il problema erano invece alcune tesi eterodosse sull'esegesi dei testi biblici e sull'efficacia pratica della kabbalah, che Parar fu accusato di propugnare. (L'affare dello schochet, stando a quest'ultima testimonianza, non concerneva Parar in persona, ma suo suocero, Abraham Parar). Parar subì la denuncia (e forse persino la scomunica: cherem) di Joseph Pardo, il rabbino di Beth Jacob, ovviamente appoggiato da Isaac Uziel, rabbino di Neve Shalom, che era un rigido conservatore. Ma l'accusato non si arrese e riaffermò il suo punto di vista, contestando al rabbino il diritto di immischiarsi in faccende del genere. Non è escluso che abbia anche negato al rabbino l'autorità di scomunicare una persona, dato che questa era in realtà una prerogativa del consiglio governativo (pamassim) della comunità, di cui egli faceva parte. Ad ogni modo, la controversia finì per spaccare in due la congregazione di Beth Jacob: un gruppo spalleggiò il pamas Parar, l'altro si schierò dalla parte di Rabbi Pardo. Il fronte di Pardo decise di separarsi da Beth Jacob, per formare una nuova congregazione, chiamata Ets Chaim ("Albero della vita") e ribattezzata in seguito Beth Israel, la cui prima mossa fu quella di bloccare l'accesso e di assumere il controllo della casa che fino ad allora Beth Jacob aveva adoperato come sinagoga, aprendo così una contesa sulle proprietà della congregazione. Nel frattempo, Saul Levi Mortera prese il posto di Pardo come rabbino capo della congregazione di Beth Jacob, schierandosi subito dalla parte di Parar, seguito a ruota da molti altri, tra cui Abraham de Spinoza, giunto lì poco tempo prima da Nantes. L'affare fu risolto infine nel 1619, grazie all'arbitrato di una corte olandese. Il gruppo di Parar, che aveva continuato a usare il nome di "Beth Jacob", ebbe diritto alla sinagoga.

Ma entrambe le fazioni chiesero anche un parere consultivo ai capi della comunità di Venezia, inviando lì i propri emissari. Venezia rifiutò di schierarsi da una parte o dall'altra, cercando di risolvere il problema della supposta eterodossia di Parar e tutte le questioni di carattere patrimoniale e amministrativo con uno spirito di riconciliazione e compromesso. Oltre a chiarire fino a che punto i governatori laici e i rabbini fossero talvolta in disaccordo sull'amministrazione del potere in queste prime fasi di vita della comunità, l'episodio rivela dunque, e non è il solo a farlo, quale ruolo fondamentale svolgesse allora la comunità sefardita della repubblica italiana di Venezia sotto il profilo giuridico e religioso. Le tre congregazioni in funzione a partire dal 1619 erano dotate ognuna di un proprio consiglio governativo e di un proprio gruppo di rabbini. In ogni consiglio governativo sedevano cinque funzionari: tre pamassim e due assessori, chiamati infine anch'essi pamassim. (Quando in seguito le tre congregazioni si fusero in una sola, i consigli governativi confluirono in un unico ma'amad, composto di sei pamassim e un tesoriere). Il rabbino capo di Beth Jacob, a partire dal 1618, fu Mortera. Suo diretto subalterno era Moses Halevi (fino al 1622, anno in cui questi fece ritorno a Emden). Tra i chachamim della congregazione di Neve Shalom, dopo la morte di Isaac Uziel nel 1622, ci furono Menasseh ben Israel e Samuel Cohen. David Pardo prese il posto del padre, dopo la sua morte, come rabbino capo di Beth Jacob, assistito dal 1626 al 1629 da Joseph Delmedigo, proveniente da Creta. Isaac Aboab da Fonseca, che sarebbe presto diventato una figura di spicco della comunità, fu nominato chacham della stessa congregazione nel 1626, a soli ventun

anni. Nonostante la reciproca indipendenza amministrativa, Beth Jacob, Neve Shalom e Beth Israel cooperarono parecchio, specialmente in progetti di particolare rilevanza per la comunità ebraico-portoghese nel suo insieme. All'inizio, Beth Jacob e Neve Shalom crearono ciascuna una propria associazione educativa per lo studio della Torah e del Talmud, ma nel 1616 decisero di affratellarsi e di fondarne una sola. Così come del resto c'era un solo Bikur Cholim, il cui compito era quello di assistere i malati e di provvedere al trasporto dei morti per i funerali; un solo Honen Dolim, per i prestiti, fondato nel 1625; e una sola opera di carità (modellata su una simile, a Venezia) la cui missione era quella di procurare una dote alle ragazze orfane e alle spose non abbienti, fondata nel 1625 con il nome di Santa Companhia de doter orfãos e donzelas pobres (abbreviato in "Dotar")³⁸. "Dotar" non si rivolgeva unicamente alle ragazze residenti ad Amsterdam o nei Paesi Bassi, comunque. Qualsiasi giovane ebraica "appartenente alla nazione spagnola o portoghese" poteva domandare assistenza, anche se viveva in Francia, nelle Fiandre, in Inghilterra o in Germania. La sola condizione da soddisfare era che avesse sposato, con rito ebraico e sotto il tradizionale velo nuziale (chuppah], un ebreo circonciso. Nel 1622, fu creato un comitato di delegati di tutte le congregazioni, il Senhores Deputados, con il compito di esaminare problemi di interesse generale.

Il comitato era composto di due pamassim per ogni congregazione, anche se per questioni di particolare rilievo si riunivano tutti e quindi i pamassim, i Senhores Quinze. Tra i compiti dei deputati c'erano, tra gli altri, la tassazione interna (con particolare riguardo all'imposta, la tassa sulle transazioni interne ed estere, che era una delle più importanti entrate del tesoro della comunità); la nomina degli schochetim e la provvigione di carne kasher; i funerali, con l'aiuto dell'apposita società Beth Chaim; e, infine, il controllo dell'immigrazione. Negli anni Venti del Seicento l'immigrazione fu difatti un problema serio per la comunità. Nel 1609 la popolazione di ebrei sefarditi ad Amsterdam ammontava a circa duecento persone (su una popolazione complessiva di 70.000 abitanti); mentre nel 1630 ammontava già a un migliaio (su una popolazione complessiva che aveva raggiunto i 115.000 abitanti). E si trattava, tra l'altro, di una popolazione sempre più eterogenea. La maggioranza era ancora formata da individui originari della Spagna e del Portogallo, vale a dire da ebrei discendenti dei marrani iberici. La lingua parlata per la strada o a casa era dunque il portoghese, inframmezzato da alcune parole ebraiche, spagnole e perfino olandesi. (Lo spagnolo era considerato una lingua letteraria, mentre l'ebraico era riservato alle funzioni liturgiche: dal momento che la maggior parte degli adulti della comunità fino al 1630 era ancora nata e cresciuta in un ambiente cristiano, frequentando scuole cristiane, solo pochi in effetti sapevano l'ebraico). Ma una persona in visita dai vicini avrebbe potuto facilmente sentir parlare anche francese, italiano, e forse addirittura un po' di ladino, dato che ad Amsterdam giunsero in quegli anni, attratti dal benessere e dalla libertà per cui era famosa la città, ebrei provenienti dalla Francia, dall'Italia, dal Nordafrica e dal Medio Oriente, molti dei quali erano anch'essi di origini marrane. Grande fu la costernazione dei portoghesi nel constatare che non sempre il livello culturale ed economico di questi sefarditi era pari a quello delle loro originarie famiglie di mercanti.

Un modo di esercitare il controllo sulla crescita della popolazione (e indirettamente sul suo carattere) fu quello di incoraggiare parecchi di questi nuovi, e spesso indigenti, immigrati a trasferirsi altrove.

L'imposta, infatti, fu istituita, almeno in parte, proprio per raccogliere denaro utile a spedire gli ebrei poveri in luoghi dove il costo della vita fosse minore che ad Amsterdam. Ancora più difficile fu assimilare poi gli ebrei ashkenaziti che cominciarono ad affluire dalla Germania e dalla Polonia nella seconda decade del secolo. Molti di questi orientali di lingua yiddish giunsero inizialmente dai ghetti, in piccoli gruppi. Ma non appena gli effetti della guerra dei Trent'anni cominciarono a farsi sentire sugli ebrei di Germania, con pogrom sempre più frequenti e brutali, la popolazione ashkenazita di Amsterdam crebbe in misura ragguardevole. Alla fine del secolo, gli ebrei tedeschi, polacchi e lituani avrebbero infatti oltrepassato in numero quelli sefarditi, fino a raddoppiarli. La differenza tra sephardim e ashkenazim in questi primi anni si notava parecchio.

Mentre i portoghesi stavano relativamente bene ed erano assai organizzati, i tudescos, nella maggior parte dei casi, erano poveri e privi di qualsiasi organizzazione. A parte rare eccezioni (Rabbi Mortera ad esempio), gli ashkenaziti istruiti di solito non emigravano ad Amsterdam. Coloro che lo fecero erano per lo più negozianti, tipo macellai o commercianti al minuto. Costoro divennero presto subalterni della comunità portoghese, sia sotto il profilo spirituale sia sotto quello economico. I sephardim trovarono loro un impiego (come macellai, rivenditori di carne, stampatori, o addirittura domestici), permisero loro di frequentare le sinagoghe delle congregazioni, e li lasciarono anche seppellire i loro morti a Ouderkerk (fino al 1642). Lentamente, tuttavia, gli ashkenazim si diedero un'organizzazione sociale e religiosa che li rese indipendenti dalla comunità portoghese, e nel 1635 fondarono la loro prima congregazione. Sebbene non fossero particolarmente colti, gli ashkenaziti che si stabilirono ad Amsterdam non erano stati però allontanati con la forza dal giudaismo normativo e costretti a omologarsi ai gentili in mezzo ai quali avevano abitato, come era capitato ai marrani portoghesi e spagnoli. Al contrario, per secoli avevano potuto continuare a rispettare le tradizioni ebraiche, isolati dal resto della comunità in cui avevano vissuto. Conoscevano dunque la lingua della Torah e le norme della halacha. E per questo motivo alcuni ashkenazim poterono guadagnarsi, in veste di insegnanti, una certa visibilità nella comunità portoghese. Nell'insieme, tuttavia, i sephardim mostravano sempre un certo disprezzo nei confronti degli ebrei tedeschi e polacchi. Soffrivano tanto i loro abiti frusti quanto le loro abitudini e pratiche, giudicate arcaiche e "incolte". Agli ashkenazim del Seicento che abitavano ad Amsterdam non fu mai possibile acquistare il prestigio e lo status sociale dei portoghesi. La differenza tra i due gruppi saltava subito agli occhi passeggiando per le strade principali del quartiere ebraico. Le stampe di quel periodo (alcune di importanti artisti olandesi) mostrano che gli abiti dei sephardim erano ben fatti, alla moda, tanto che per certi versi è impossibile distinguerli da quelli di un olandese. Col loro taglio di capelli, i loro copricapi e le cappe lunghe fino alle calze o agli stivali, i portoghesi sembravano in tutto e per tutto membri di quella classe mercantile di Amsterdam con la quale avevano regolari contatti sociali ed economici. Gli ashkenazim, viceversa, davano chiaramente nell'occhio, con i loro cappotti scuri, le barbe incolte e i loro berretti fuori moda.

Nonostante le disparità economiche e sociali tra i due gruppi – i matrimoni tra sefarditi e ashkenaziti erano fortemente scoraggiati, e nonostante il logico imbarazzo che i sephardim dovettero provare di fronte agli olandesi a causa degli ashkenazim, i portoghesi furono comunque generosi con i loro correligionari provenienti dall'Europa centrale e orientale. Questo in particolare a partire dal

1628, quando i deputados decisero di mettere da parte una certa somma di denaro ricavata dall'imposta perché fosse distribuita tra gli ashkenaziti più poveri. La simpatia, così come la generosità, non durò comunque a lungo. Presto, i portoghesi cominciarono a spazientirsi con questi loro vicini squattrinati. Nel 1632, l'anno in cui nacque Spinoza, fu decretata l'apertura di due depositi di carità per gli ashkenaziti, allo scopo "di evitare il fastidio e il tumulto creato dagli ashkenazim che mendicano di fronte alle porte". Nel 1664, chiunque facesse l'elemosina in privato agli ebrei tedeschi, polacchi o lituani poteva essere messo al bando. Il sostegno finanziario delle istituzioni continuò, soprattutto attraverso la società Avodah Chesed, ma somme consistenti cominciarono a essere investite dalla comunità con l'unico obiettivo di rispedire "i nostri poveri fratelli" nei loro paesi d'origine. E' difficile stabilire quale fosse il grado di benessere dei sefarditi di Amsterdam. Certe famiglie erano abbastanza facoltose, ma non quanto le più ricche famiglie olandesi. Stando ai registri delle tasse del 1631, Bento Osorio ebbe un introito imponibile di 50.000 fiorini, mentre Cristoffel Mendel ne guadagnò 40.000. Il più ricco imprenditore olandese, invece, aveva introiti a sei cifre. E nel 1637 gli introiti del principe Frederik Hendrik, lo Stadholder, raggiunsero i 650.000 fiorini. Alla Borsa di Amsterdam, ha notato uno storico, "c'erano sì molti ebrei, ma che non avevano tuttavia una posizione di dominio, come taluni hanno sostenuto. I loro capitali erano insufficienti. Tra i grandi banchieri, non ce n'era uno che fosse ebreo.

E se si paragonano le loro ricchezze a quelle dei grandi mercanti e reggenti, esse risultano abbastanza irrisorie". Non solo, ma la maggior parte delle ricchezze ebraiche erano concentrate nelle mani di poche famiglie, meno del 10 per cento del totale. Il che consentì comunque alla comunità sefardita nel suo insieme di raggiungere, nel terzo quarto di secolo, un tenore di vita medio più alto del resto della popolazione. Mentre sembra accertato che verso il 1630 il tenore di vita delle famiglie portoghesi fosse appena accettabile. La fonte di ricchezza più importante per la comunità ebraico-portoghese di Amsterdam era il commercio, mediante il quale, indubbiamente, contribuirono anche alla rapida crescita dell'economia olandese nella prima metà del secolo. Tra di loro c'erano pure medici, chirurghi, stampatori, studiosi e altri professionisti di tutte quelle consorzierie che non escludevano gli ebrei. Ma in gran parte erano comunque mercanti e agenti di commercio. Negli anni Trenta del Seicento, gli ebrei avevano ormai in pugno una fetta abbastanza cospicua del commercio estero olandese: le stime vanno dal 6-8 per cento della repubblica olandese nel suo insieme al 15-20 per cento per la sola città di Amsterdam. Il commercio degli ebrei con la Spagna, con il Portogallo e con le relative colonie costituiva un ottimo complemento al commercio svolto dalla Compagnia olandese delle Indie orientali e occidentali. Nel 1622, stando ai registri l'imposta (la tassa calcolata sul valore totale di una transazione, inclusa la merce, i costi di trasporto, le imposte doganali, le assicurazioni, e via dicendo), i mercanti ebrei, lavorando in proprio o per conto altrui, fecero affari per 1,7 milioni di fiorini, una cifra che l'anno dopo divenne subito di 2 milioni. Tra il 1630 e il 1639, il loro giro di affari si aggirava mediamente ogni anno attorno ai 3 milioni di fiorini. Ma quel che più impressiona, forse, è che gli ebrei furono capaci di ricavare profitti relativamente alti da operazioni economiche svolte, dopotutto, in aree geografiche e settori piuttosto limitati. Nei primi trent'anni del secolo, le vie principali del commercio ebraico erano infatti quelle tra l'Olanda e il Portogallo, o tra l'Olanda e le colonie portoghesi (soprattutto il Brasile). E la loro attività si

concentrava su pochi articoli selezionati: dal Nord esportavano grano (in particolare segala e frumento) verso il Portogallo, oppure taluni prodotti olandesi importati dalle colonie del Nuovo Mondo; dal Portogallo esportavano invece sale, olio d'oliva, mandorle, fichi e frutta, spezie (zenzero ad esempio), legna, vino, lana e tabacco. La merce di gran lunga più importante in questi anni era però lo zucchero proveniente dal Brasile, assieme ad altri prodotti delle colonie portoghesi (legna, spezie, gemme e metalli). I sefarditi controllavano più della metà del commercio di zucchero con il Brasile, creando un certo fastidio nei direttori della Compagnia olandese delle Indie occidentali. Stando a un documento redatto nel 1622 da mercanti ebrei di Amsterdam, il cui scopo era quello di provare alle autorità olandesi che “queste province traggono grande beneficio dalla navigazione e dal commercio” degli ebrei, avanzando la richiesta di continuare a trafficare con il Brasile nonostante il monopolio da poco concesso alla Compagnia, la crescita delle importazioni di zucchero era aumentata al punto tale che negli ultimi dodici anni era stato necessario aprire ventuno nuove raffinerie di zucchero nella sola città di Amsterdam. Per tutto il tempo in cui la Tregua dei Dodici Anni tra la Spagna e le Province Unite fu in vigore (dal 1609 al 1621), i prodotti coloniali venivano trasportati prima a Lisbona, Oporto, Madeira o nelle Azzorre, e poi ad Amsterdam o in altre città settentrionali. Una volta scoppiata di nuovo la guerra, che impediva alle navi olandesi di attraccare nei porti spagnoli e portoghesi, le merci vennero invece trasportate direttamente dal Brasile ad Amsterdam. Gli ebrei di Amsterdam lavoravano con partner portoghesi, di solito mercanti “nuovi cristiani“, e tendevano a investire il loro denaro in navi e compagnie di loro proprietà piuttosto che nelle potenti compagnie olandesi. Quando i portoghesi di Amsterdam si riconvertivano al giudaismo, prendevano spesso nomi ebraici da usare solo all'interno della comunità, mentre conservavano i loro nomi portoghesi per svolgere affari o altro (così come molti ebrei hanno oggi nomi ebraici che si aggiungono ai normali nomi e cognomi). L'uomo che molti mercanti olandesi chiamavano Jeronimo Nunes da Costa si faceva in realtà chiamare Moseh Curici dai suoi confratelli ebrei; Bento Osorio si chiamava in realtà David Osorio, e Francisco Nunes Homen si chiamava David Abendana. Facendo affari con i loro partner portoghesi (e talvolta spagnoli) i sefarditi adoperavano inoltre nomi olandesi per nascondere le proprie origini iberiche allo sguardo vigile dell'Inquisizione e delle sue spie. Così, Abraham Perera si trasformava in “Gerardo Van Naarden” e David Henriques Faro diventava “Reyer Barentsz Lely”, mentre (più alla lettera) Josef de los Rios diventava “Michel Van der Rivieren” e Luis de Mercado si trasformava in “Louis Van der Markt”. I loro autentici nomi avrebbero rivelato la loro identità di portoghesi residenti ad Amsterdam (e dunque la loro probabile identità ebraica), facendo correre grossi pericoli ai loro partner portoghesi e ai loro parenti che ancora vivevano nella penisola iberica. Qualsiasi contatto con gli ebrei rendeva sospetta una persona agli occhi dell'Inquisizione, che continuava a controllare da vicino la popolazione dei conversos. (Talvolta, l'Inquisizione riusciva ancora a sfiorare, o a colpire pesantemente, coloro che erano inizialmente sfuggiti alla sua presa. L'intera comunità di Amsterdam, ad esempio, fu scioccata quando venne a sapere del rogo in cui aveva perso la vita uno dei suoi appartenenti, tale Isaak de Castra-Tartos, nel 1647. Costui aveva lasciato Amsterdam da giovane per recarsi in Spagna e Portogallo con l'idea di riconvertire i marrani al giudaismo. Era un'idea assai stupida. Fu catturato infatti e prontamente confessò i suoi “crimini”. Girò voce anche che sul rogo avesse gridato

a gran voce lo shemà: “Ascolta, o Israele, il Signore nostro Dio, il Signore è uno”. Un funerale in suo onore fu svolto ad Amsterdam da Rabbi Mortera). Quando la tregua cessò, nel 1621, per gli ebrei olandesi fu una disgrazia economica, giacché ogni scambio commerciale tra l'Olanda e la Spagna o il Portogallo venne ufficialmente vietato dalla corona spagnola. La situazione fu tale che molti ebrei decisero di emigrare in territorio neutrale (ad esempio ad Amburgo e a Gluckstadt) per continuare a svolgere normalmente i loro affari. Ma il commercio tra olandesi sefarditi e gente iberica continuò comunque, anche se di contrabbando. Con l'uso di vascelli neutrali, che sfuggivano all'embargo delle navi olandesi, e soprattutto grazie ai contatti segreti con parenti o conversos residenti in Spagna e Portogallo, gli ebrei che restarono ad Amsterdam poterono andare avanti, anche se il volume di affari diminuì in misura sostanziale. Riuscirono persino, sempre in quel periodo, a espandere il loro commercio con il Marocco (munizioni e argento) e con la Spagna (frutta, vino, argento e lana), nonché con alcune città italiane come Livorno e Venezia (seta e vetro). Il commercio marittimo dei sefarditi fece meraviglie per l'economia olandese, stimolando lo sviluppo dei cantieri navali e di tutte le attività connesse alla raffinazione dello zucchero. Ma gli ebrei non ebbero mai margini di manovra molto ampi nelle attività locali. Non potevano possedere negozi o rivendite al minuto, né potevano esercitare gran parte delle professioni tradizionali che erano nelle mani delle corporazioni del posto (con la sola eccezione dei medici, dei farmacisti e dei librai). Benché gli ebrei potessero poi acquistare la cittadinanza, non potevano tuttavia godere di tutti i diritti di cui fruivano gli altri cittadini (e la loro cittadinanza non poteva essere né ereditata né trasmessa ai figli). Un'ordinanza della città di Amsterdam del 1632 dichiara espressamente che gli ebrei possono ottenere “la cittadinanza per la salvaguardia del commercio... ma non la licenza di negozianti”. Ciononostante, essi furono capaci di approfittare di quelle nuove opportunità di lavoro offerte dal commercio coloniale che sfuggivano al controllo delle consorteie o a interessi ben consolidati, come il taglio e la pulitura dei diamanti, l'arrotolamento del tabacco e la tessitura della seta, per citarne solo alcune. Gli ebrei olandesi riuscirono addirittura a farsi coinvolgere nelle attività connesse alla raffinazione dello zucchero, sebbene la cosa non fosse loro consentita (fino al 1545)⁴⁹. La vita degli ebrei ad Amsterdam nel Seicento si concentrava tutta, perlopiù, in un'area ben delimitata. Non ci furono mai restrizioni giuridiche sul posto in cui gli ebrei dovevano vivere ad Amsterdam, ma un po' per la mancanza di spazio nella parte vecchia della città e un po' per la loro esigenza di vivere tutti vicini (e accanto alla sinagoga) così da fondare una vera e propria comunità ortodossa, i primi ebrei che giunsero ad Amsterdam all'inizio del secolo si stabilirono tutti nella parte nuova della città, quella creata sulla base del progetto di ampliamento urbanistico del 1593. C'era innanzitutto il quartiere di Vloenburg (o Vlooienburg), un'isola quadrata di terra da poco prosciugata, circondata da canali e dal fiume Amstel, raggiungibile solo attraverso quattro ponti. (Il quartiere, che una volta fu inondato, prese nome dalla parola olandese vloed, che significa appunto allagamento). Il Vlooienburg era diviso in quattro grandi isolati dalle due strade che lo attraversavano perpendicolarmente. C'erano poi altri due isolati più piccoli sul lato opposto dell'Amstel. Qui, nel distretto chiamato “Waterlooplein”, si trovavano il Nieuwe Houtmarkt, l'Houtgracht, il Leprozenburgerwal, la Lange Houtstraat, la Korte Houtstraat e il Binnen Amstel. Prima dell'arrivo in massa degli ebrei, in tutta quest'area si lavorava e commerciava soprattutto la legna (hout in olandese), tanto importante per la

costruzione delle navi da guerra e dei mercantili della rinomata flotta olandese. Il quartiere era dunque frequentato, a parte gli ebrei, da gente che trafficava in legna, ed era oltretutto pieno di magazzini. Le case all'interno dell'isola erano fatte anch'esse di legno, a differenza delle case più ricche, che si trovavano lungo i canali principali della città, costruite in mattoni. A partire dal 1630, furono i poveri ashkenaziti a popolare questi viottoli e queste stradine interne dell'isola. Mentre i più agiati sefarditi abitavano nei vialoni larghi e luminosi che davano sull'esterno (specialmente sui due lati dell'Houtgracht). L'altra strada principale del quartiere ebraico era la Breestraat (detta più tardi "Jodenbreestraat", ossia lo stradone degli ebrei), una parallela del viale che tagliava orizzontalmente in due l'isola di Vlooienburg.

Tra la Breestraat e il Vlooienburg c'erano un piccolo agglomerato di case e un canale attraversato da un ponte. La magnifica sinagoga costruita dalla comunità nel 1679 si trovava all'estremità occidentale della Breestraat, e vi si trova tuttora. Nel 1650, 37 delle 183 case sull'isola di Vlooienburg (circa il 20 per cento) appartenevano tutte o in parte a ebrei portoghesi. I portoghesi erano anche proprietari di circa il 24 per cento del quartiere ebraico nel suo insieme, sebbene la percentuale di residenti nel distretto fosse assai maggiore, dato che molte case erano date in affitto agli ebrei da proprietari olandesi.

L'ottanta per cento dei sefarditi che fecero registrare il loro matrimonio in comune tra il 1598 e il 1635 viveva nel quartiere di Vlooienburg-Breestraat. Il quartiere ebraico non era certo un ghetto.

Molte persone non ebee vivevano e lavoravano in quelle stesse strade (tra di loro, per un certo periodo, Rembrandt, e taluni altri celebri pittori e mercanti d'arte: Hendrick Uylenburgh, Paulus Potter, Pieter Codde e Adriaen Van Nieulant). Gli ebrei più altolocati, viceversa, avevano la tendenza a trasferirsi altrove, in case con vista sui canali più prestigiosi della città. Manuel Baron de Belmonte, ad esempio, abitava nell'Herengracht, e la famiglia De Finto in una villa situata nella St Anthoniesbreestraat. La comunità sefardita non era affatto isolata: al contrario, gli ebrei portoghesi intrattenevano rapporti economici, intellettuali e sociali piuttosto stretti con i loro vicini olandesi. Nelle case ebraiche lavoravano donne di servizio cristiane (il che diede luogo naturalmente a voci di scandali sessuali, talvolta fondate) e tra ebrei e olandesi furono create diverse jointventures. Si sapeva anche di alcuni ebrei che frequentavano i caffè e le taverne di Amsterdam, dove è altamente probabile che bevessero vino e birra non kasher. Le stampe risalenti al tempo di Spinoza dimostrano come le strade principali del quartiere ebraico fossero pulite e ben tenute, con file di alberi allineati e un'attività sociale e commerciale del tutto simile a quella che ci si sarebbe potuti aspettare in un normale quartiere olandese del xvii secolo. Le case in mattoni erano perlopiù quelle tipiche di Amsterdam, particolarmente alte e strette, anche se si trovano case più grandi, simili a ville, dove risiedevano senza dubbio le famiglie più abbienti. Non tutti gli edifici erano residenziali; c'erano anche magazzini, aperti e al coperto, uffici commerciali, e altre attività. Di giorno, le strade erano piene di gente al lavoro, a passeggio o a fare compere, in visita, ad esempio, al dkgroenmarkt, il mercato della verdura, nell'Houtgracht, mentre barche e battelli di varie dimensioni restavano attraccati sulle sponde dei canali, accanto alla strada. Al cimitero di Ouderkerk si arrivava risalendo direttamente l'Amstel, con un tragitto in barca relativamente breve. Niente insomma, stando alle apparenze, rendeva diverso il quartiere ebraico-portoghese nel quale Spinoza nacque da qualsiasi altro

quartiere della città. I suoni, le parole proferite o cantate, e forse perfino gli odori che emanavano dalle cucine ebraiche erano iberici, il fisico degli abitanti era più scuro e d'aspetto più mediterraneo, ma in generale i tratti erano decisamente olandesi. I sefarditi erano riusciti insomma, nel giro di nemmeno trent'anni, a ridare vita sulle rive dell'Amstel a tutto ciò che avevano dovuto abbandonare centoquaranta anni prima in Spagna e Portogallo: una cultura ricca e cosmopolita, che conservava però nel suo intimo un cuore ebraico. Il che spiega perché Amsterdam sarebbe stata poi celebrata come la "Gerusalemme olandese".

CAPITOLO SECONDO - ABRAHAM E MICHAEL.

Nel primo decennio del Seicento, entrambi i lati dell'Houtgracht, il canale che separava l'isola di Vlooeinburg dal quartiere attorno alla Breestraat, brulicavano ogni giorno di attività. Non soltanto c'era movimento attorno ai magazzini di legna del distretto, con le barche che venivano caricate per risalire il canale fino all'Amstel, e non soltanto c'erano i mercanti d'arte che vendevano e compravano quadri, ma c'era anche un continuo viavai di ebrei indaffaratissimi. Le sinagoghe di tutte e tre le comunità si affacciavano sul canale. Un membro della gemeente portoghese, sia che visse all'interno dell'isola sia che visse nel quartiere più a la page della Breestraat, aveva buone probabilità di recarsi più volte al giorno nell'Houtgracht. Poteva ritrovarsi lì andando o venendo dalla sinagoga, sbrigando affari per conto della congregazione o della comunità, facendo trattative con un altro mercante, o portando magari i figli alla locale scuola della comunità. Tra i sefarditi che si potevano incontrare lungo il canale, portati lì da ragioni lavorative o religiose, c'era anche tale Abraham Jesurum de Spinoza, alias Emanuel Rodriguez de Spinoza, che si faceva a volte chiamare Abraham de Spinoza de Nantes per non essere confuso con un altro esponente della comunità, Abraham Israel de Spinosa de Villa Lobos (alias Cabrici Comes Spinosa).

Il nome "de Spinoza" (o "Despinosa, o "d'Espinoza", tra le tante varianti) deriva dal portoghese espinhosa e significa "da luogo spinoso". Il nome all'origine potrebbe essere stato quello di una famiglia spagnola fuggita in Portogallo, come tante altre, nel xv secolo. Abraham comunque, per quanto ne sappiamo, era nato in Portogallo, anche se il primo documento di un certo rilievo sul suo conto prova che nel 1596 già abitava a Nantes. E' quasi sicuro che fosse fuggito lì verso il 1590, accompagnato probabilmente dalla sorella Sara.

Con loro, a quanto pare, c'era pure un fratello, Isaac, che si era portato dietro la famiglia. Forse fuggirono perché alcuni parenti o amici erano stati denunciati al locale tribunale ecclesiastico per pratiche giudaizzanti. L'Inquisizione, infatti, non si accontentava mai di individui isolati e sapeva bene come sciogliere le lingue per ottenere ulteriori nomi. Spesso, addirittura, bastava che le autorità si incuriosissero di un solo conoscente dei conversos, magari lontano, perché tutti gli altri fossero indotti a partire, e piuttosto in fretta. Nel dicembre del 1656, Emanuel Rodriguez Vega, che abitò ad Amsterdam dal 1590 circa, conferì ad Abraham de Spinoza de Nantes una delega per recuperare a nome suo una certa quantità di mercanzia sequestrata dai soldati spagnoli. Questi beni, ventidue pezzi di stoffa appartenenti allo stesso Rodriguez Vega; otto pelli di bufalo e trentadue pallini di fucile appartenenti a Rodriguez Vega e a suo fratello, Cabrici Fernandes di Anversa; dieci pezzi di stoffa appartenenti a Luis Fernandes di Anversa e a Manuel de Palachios di Lisbona; venticinque pezzi di stoffa appartenenti a Bartholomeus Sanches di Lisbona; quattro pezzi di stoffa appartenenti a Symon Dandrade di Porto; e un bagaglio di abiti confezionati a Haarlem appartenenti a Bartholomeus Alveres Occorido, "mercante portoghese" (presumibilmente di Amsterdam) si trovavano sulla nave olandese De Hope, capitanata da Jan Rutten e diretta a Viana, in Portogallo. Dato che Olanda e Spagna erano ancora in guerra, la nave e il suo carico erano stati confiscati dai soldati spagnoli e rimessi al porto di Blavet, in

Francia. Rodriguez Vega, identificato come “un mercante della nazione portoghese, residente per il momento ad Amsterdam“, autorizzò “l'onorevole Emanuel Rodrigues Spinoza, residente a Nantes in Bretagna, a cercare e a trovare... i suddetti beni... e a fare tutto ciò che il sottoscritto, se fosse presente, potrebbe e sarebbe capace di fare a tal fine“. Non è del tutto chiaro perché Rodriguez Vega avesse dato questo incarico proprio ad Abraham. C'erano forse legami tra le due famiglie?

Oppure i due erano stati in rapporti d'affari? O magari Abraham si era conquistato una certa reputazione nello sbrigare faccende come questa?

La vicenda, ad ogni modo, dimostra quanto fosse ampia la collaborazione tra ebrei portoghesi (e “nuovi cristiani”), capaci sempre di darsi una mano al di là delle frontiere nazionali. Per i sefarditi di Amsterdam non era affatto insolito affidare incarichi ad agenti ebrei o “nuovi cristiani” d'altri paesi, in particolar e se si trattava di rapporti con la Spagna in tempo di guerra. Qualunque sia stato il motivo per cui Abraham Spinoza de Nantes e Rodriguez Vega entrarono in relazione, fatto sta che nel giro di vent'anni si ritrovarono membri della stessa congregazione ad Amsterdam, quella di Beth Jacob.

Abraham era andato via da Nantes per trasferirsi nei Paesi Bassi un po' prima del 1616. I suoi familiari erano partiti con lui, o lo avevano seguito nel giro di poco. Sia Abraham che Sara si erano stabiliti ad Amsterdam, mentre un certo Isaac Espinoza, anch'egli “proveniente da Nantes”, era finito invece a Rotterdam. Nel 1616, dunque, Abraham viveva nell'Houtgracht con un figlio, Jacob, e una figlia, Rachel, entrambi nati probabilmente in Francia. Sappiamo che quell'anno si trovava già ad Amsterdam poiché è attestato che il 18 giugno “Abraham Jeserum despinosa denantes” si unì a Dotar, il fondo di carità per le fanciulle orfane, con una sottoscrizione di 20 fiorini, “accettando l'obbligo per lui e per i suoi eredi di adempiere e aderire a tutte le regole di questa santa società“. Si definiva egli stesso negli atti notarili “un mercante portoghese residente nella città di Amsterdam“ ed era a quel tempo uno degli agenti portoghesi autorizzati a svolgere attività in Francia per conto di ditte insediate ad Amsterdam.

La sua attività consisteva probabilmente, in parte almeno, nell'importare frutta e nocchie dal Portogallo. Nel 1625, accettò (con lo pseudonimo di Manuel Rodrigues de Spinoza) di commerciare in mandorle con Antonio Martines Viega. A quanto pare, aveva un discreto successo negli affari, sebbene non fosse certo uno dei membri più ricchi della comunità. Il suo conto alla Banca di cambio di Amsterdam era in nero, ma nel 1631, in ogni caso, l'ammontare della tassa bicentesimale che dovette pagare agli Stati d'Olanda (una tassa patrimoniale dello 0,5 per cento, da pagare solo se il patrimonio di una persona oltrepassava i mille fiorini) fu soltanto di venti fiorini: ciò significa che quell'anno le sue fortune si aggirarono sui quattromila fiorini, una cifra che, stando a quanto conferma uno degli storici più noti dell'ebraismo olandese di quel periodo, A. M. Vaz Dias, “non era certo un capitale, neanche a quel tempo, soprattutto per un mercante portoghese“. Abraham svolse un ruolo di primo piano nella congregazione di Beth Jacob e nella comunità ebraica di Amsterdam nel suo insieme, ed è soprattutto grazie ai suoi sforzi che la famiglia Spinoza riuscì a guadagnarsi la rispettabilità di cui godette in seguito. Dal 1622 al 1623 (il 5383 secondo il calendario ebraico), Abraham fu il rappresentante di Beth Jacob nel consiglio amministrativo che gestiva il cimitero della comunità, Sappiamo che Isaac Espinoza, morto a Rotterdam nel 1627, visse per un certo periodo a Nantes, come Abraham, poiché

nel registro di Beth Chaim è identificato come “Isaac Espinoza, giunto a Rotterdam da Nantes”; I ricchi della comunità erano soliti pagare una tassa di 100 fiorini e più.

Beth Chaim, a Ouderkerk. Nel 1624-25 (5385), e poi di nuovo dal 1627 al 1630 (5388-90), fu uno *azipamassim* del *ma'amad*, ossia del consiglio amministrativo laico, di Beth Jacob. Il che significa che durante quel periodo egli fu anche membro del consiglio governativo unito (il *Senhores Quinze dos tres Mahamad*) della comunità ebraico-portoghese. I *Senhores Quinze* si riunivano solo in circostanze straordinarie, però. Gli affari riguardanti tutta la comunità venivano di regola gestiti dal gruppo di delegati dei governatori delle tre congregazioni, i *Senhores Deputados*. E Abraham ricoprì appunto la carica di *deputado* della congregazione di Beth Jacob nel 1627 (5388) e poi ancora nel 1628-29 (5389). Ci furono pure chiaramente episodi meno fortunati – e meno onorevoli, secondo l'opinione di certi suoi colleghi, nella vita di Abraham de Spinoza ad Amsterdam. Il 3 dicembre 1620, Abraham e la sua cameriera furono rilasciati dalle autorità comunali con la seguente notifica: Emanuel Rodrigues Spinosa, portoghese, è stato rilasciato dalle autorità giudiziarie con la solenne promessa di ripresentarsi davanti alla corte se e quando il signor ufficiale lo convocherà su ordine delle autorità giudiziarie, e a patto di darne garanzie. Il dottor Francisco Lopez Rosa e il dottor Francisco Lopez Dias assicurano e promettono con la presente che condurranno il succitato Emanuel Rodrigues dinanzi alla corte o altro per ottemperare al verdetto delle autorità giudiziarie. Giurato e firmato il 3 dicembre, alla presenza dell'onorevole Frederick de Vrij, ufficiale in vece del sindaco, Jan Petersz. De With, e di Joris Jorisz, membro delle autorità giudiziarie. Toboda Ockema di Nantes, cameriera del succitato Emanuel Rodrigues, è rilasciata alle stesse condizioni. Non sappiamo per quale motivo Abraham e la cameriera furono arrestati. Toboda potrebbe essersi recata con tutta la famiglia ad Amsterdam quando partirono da Nantes, e potrebbe essere addirittura partita con loro dal Portogallo, o magari Abraham potrebbe averla fatta venire in Olanda solo in seguito (avvalendosi ancora una volta della collaborazione dei conversos).

Ebbero una relazione? Vaz Dias la pensa così e fa notare che questa era un'accusa spesso rivolta agli ebrei portoghesi di Amsterdam (inclusi i rabbini). A suo modo di vedere, “non si deve scordare che... gli israeliti del Sud possedevano parametri morali assai diversi da quelli in vigore tra i calvinisti più rigorosi“. Le relazioni poligame (e adulterine) tra padroni e personale di servizio non erano affatto insolite nella penisola iberica: e gli ebrei, per lungo tempo usi ai costumi spagnoli e portoghesi, potrebbero aver aggiunto anche questa alle altre violazioni dei precetti della Torah. Nel 1619, Abraham si trovò invece dall'altra parte della barricata.

Nell'agosto di quell'anno, Rabbi Saul Levi Mortera, da poco a capo della congregazione di Beth Jacob, fu arrestato dalle autorità giudiziarie per ragioni che restano tuttora ignote.

Abraham e Jacob Belmonte, uno degli esponenti più facoltosi della comunità, dovettero farsi garanti per Mortera. Può darsi che Abraham stesse semplicemente agendo per conto della sua congregazione, che voleva far uscire di prigione al più presto il suo rabbino. Ma a quel tempo, tuttavia, Abraham non era ancora uno dei dirigenti di Beth Jacob.

Sembra più plausibile, di conseguenza, che lui e Mortera fossero in rapporti assai cordiali, se non addirittura intimi. Nel 1625, Mortera fece tra l'altro da

testimone per un atto notarile in cui Abraham, “malato ma nel pieno delle proprie facoltà mentali”, delegava Michael d’Espinoza, suo nipote e genero, a rappresentarlo presso la Banca di cambio di Amsterdam, “per svolgere operazioni di sottrazione e addebito sul proprio conto, per versare e ritirare soldi liquidi, e per fare tutto quanto è richiesto, in caso di necessità, essendo a questo delegato“. Il che prova non solo la fiducia riposta da Abraham in Michael, ma altresì la relazione intima tra Abraham e Mortera, che si era ritagliato un po’ di tempo per recarsi nella casa di un uomo malato solo per poter assistere in qualità di testimone a una normale transazione d’affari. E’ possibile che la loro amicizia risalisse al tempo della disputa che aveva diviso la congregazione di Beth Jacob, nel 1618. Sia Abraham che Mortera si erano schierati infatti con il gruppo più liberale, quello che sosteneva Parar, invece di assecondare Rabbi Pardo e i suoi seguaci, che avevano fondato poi la congregazione di Ets Chaim Beth Jacob. E Abraham non poteva certo sospettare allora che l’amico sarebbe diventato il rabbino capo della congregazione unita di Talmud Torah che nel giro di qualche anno avrebbe scomunicato suo nipote. L’atto notarile con il quale Abraham conferiva una delega a Michael d’Espinoza testimonia anche che quest’ultimo si trovava ad Amsterdam nel 1625. Ma c’è motivo di credere che in realtà il nipote e futuro genero di Abraham fosse giunto lì già nel 1623. Un bambino morto il 3 dicembre di quell’anno, e seppellito nel cimitero ebraico portoghese di Ouderkerk, viene infatti definito nei registri di Beth Chaim come “figlio di Micael Espinosa”. Michael era nato a Vidigere, in Portogallo, tra il 1587 e il 1588. Quasi certamente era il figlio di quell’Isaac Espinoza che si era trasferito da Nantes a Rotterdam. Il padre di Michael era un fratello di Abraham, e la fuga simultanea di due ebrei di nome Espinoza, Abraham e Isaac, dal Portogallo verso Nantes, e poi da Nantes verso i Paesi Bassi, non può essere una semplice coincidenza.

Benché fosse morto a Rotterdam (il 9 aprile 1627), Isaac fu seppellito nel cimitero di Ouderkerk, probabilmente proprio poiché aveva parenti stretti (un fratello o un figlio, ad esempio) in una delle congregazioni di Amsterdam. Non solo, ma Michael chiamò il figlio maggiore, morto nel 1649 in tenera età, Isaac, ed è costume tra gli ebrei dare al primogenito maschio il nome del nonno paterno. Non vi possono essere dubbi, dunque, sul fatto che l’Isaac Espinoza residente a Rotterdam fosse il fratello di Abraham e il padre di Michael, nonché il nonno del filosofo che porta lo stesso nome. Se Isaac e Abraham lasciarono il Portogallo più o meno allo stesso tempo, come sembra assai plausibile (il che dovrebbe essere avvenuto all’incirca tra il 1588, quando Michael nacque, e il 1596, quando Abraham già faceva affari ad Amsterdam), allora Michael doveva essere ancora un fanciullo quando la sua famiglia prese il volo. Quando egli giunse ad Amsterdam, nel 1626 o giù di lì, proveniva verosimilmente da Nantes, e quasi di sicuro via Rotterdam. Non passò molto tempo prima che si sposasse con Rachel, la figlia di Abraham. Anche se non ci restano documenti di questo matrimonio, esso fu celebrato quasi certamente nel 1622 o all’inizio del 1623, l’anno in cui persero il bambino di cui si è detto prima. Nel registro di Beth Chaim, il neonato non ha nome, il che induce a credere che fosse morto prima dell’ottavo giorno, in cui avrebbero dovuto assegnargliene uno. Un altro bimbo, nato prematuramente, morì il 29 aprile 1624“. E la sfortunata Rachele, giovane e senza figli, morì a sua volta il 21 febbraio 1627.

Che cosa indusse Michael a recarsi ad Amsterdam? Forse gli intrallazzi di Abraham, che voleva arrangiare un matrimonio tra la figlia e il nipote. O forse

Michael sperava di fare passi avanti nel lavoro. Le opportunità economiche che Amsterdam offriva, specialmente a un ebreo (o a un marrano che voleva far ritorno al giudaismo), erano di gran lunga superiori a quelle che potevano offrire città come Rotterdam o Nantes.

(Nota: Isaac era ovviamente ancora in Portogallo quando Michael nacque, nel 1588 o 1589. Abraham si trovava a Nantes nel 1596. Se Isaac e Abraham, come sembra verosimile, partirono insieme, Michael all'epoca doveva avere al massimo otto anni. Ci potrebbe essere stato un terzo figlio morto prematuramente. Il registro di Beth Chaim dice infatti che "un nipote di Abraham de Espinoza" morì il 21 dicembre 1622.

Non sappiamo tuttavia se si tratta di Abraham de Spinoza de Nantes o di Abraham de Spinoza de Villa Lobos).

Può darsi pure che Abraham, oltre a procurargli una moglie, avesse promesso di mettergli su una qualche attività affaristica.

I due erano infatti in strette relazioni personali e finanziarie, come dimostra il documento in cui Abraham affida a Michael la delega del suo conto alla Banca di cambio di Amsterdam. E sebbene non sia provato che Abraham abbia fatto poi di Michael il suo socio in affari, è provato comunque che i due sottoscrissero "una partnership commerciale" per trattare beni provenienti dalla Costa della Barberia. Questa joint venture commerciale divenne in seguito motivo di contesa tra Michael e Jacob, il figlio di Abraham, poco dopo la morte di quest'ultimo, avvenuta nel 1637. A quanto pare, le relazioni tra i due cugini furono piuttosto cordiali all'inizio. Stando ai documenti pervenutici, Jacob Espinosa aveva vissuto per qualche tempo a "Grancairo, in Palestina" (quasi certamente il Cairo, in Egitto), dove aveva sede una vivace comunità ebraica, e aveva fatto ritorno ad Amsterdam nel 1637, alla morte del padre. Benché gli atti notarili (che lo definiscono "residente" al Cairo e "di passaggio" ad Amsterdam) sottolineino che la sua residenza in Olanda era solo temporanea, a dicembre di quell'anno Michael fece una petizione affinché fosse concesso a Jacob di prendere il posto del padre nella società di Dotar.

Lo stesso Michael si era unito al gruppo solo sei mesi prima, pagando i venti fiorini richiesti e "impegnandosi ad assolvere tutti i doveri di questa santa società". E il consiglio di Dotar approvò all'unanimità che Jacob prendesse "il posto del padre, come suo unico figlio legale". I problemi tra Michael e Jacob dovettero sorgere invece in seguito, a proposito degli utili che Abraham e Michael traevano dalle loro relazioni d'affari. Sembra che Jacob, in qualità di erede legittimo di Abraham, ritenesse di aver diritto a una certa fetta del denaro ricavato dagli affari con la Barberia. E pare che le cose furono alla fine sistemate in modo da soddisfare Jacob, visto che il 14 gennaio 1639, alla presenza del notaio Jan Volkaertsz Oli, lo stesso Jacob esonerava Michael da ogni obbligo ulteriore: Il citato dichiarante [Sr. Jacob Espinosa] ha affermato di avere ricevuto, per sé e per i suoi eredi, da Michael Despinosa, mercante portoghese di questa città, la somma di 220 fiorini carolingi e trentotto centesimi, come saldo finale dei conti.

Questo denaro era dovuto a suo padre, vale a dire al padre del dichiarante, da Michael Despinosa per la loro partnership commerciale a Salle, in Barberia, ed era dovuto al dichiarante, per la sua posizione descritta in precedenza. Di conseguenza, il dichiarante riconosce di essere stato pagato con sua piena soddisfazione, dal primo all'ultimo centesimo, dalla succitata parte per i ricavi ottenuti dalla succitata partnership commerciale a Salle, in Barberia... Egli dunque... ringrazia il succitato

Michael Despinosa per il succitato pagamento e per il saldo dei conti e delle ricevute che Michael Despinosa gli ha reso infine alla presenza di Joseph Cohen e Joseph Bueno. Jacob dichiarava inoltre che: Il sottoscritto esonera pienamente Michael Despinosa e i suoi eredi dagli obblighi relativi alle faccende di cui sopra e promette che né lui né altri per conto suo rivolgeranno alcun reclamo o alcuna richiesta al succitato Michael Despinosa o ai suoi eredi, né ora né mai, direttamente o indirettamente, per vie legali o in qualsiasi altro modo. Ma qualcosa andò storto tra i cugini. Dodici giorni dopo, i due si ritrovarono infatti al cospetto dello stesso notaio. Un nuovo atto notarile faceva cenno questa volta al problema dell'eredità di Jacob. Forse Michael, essendo il parente maschio più stretto di Abraham prima dell'arrivo di Jacob, era stato designato esecutore testamentario dello zio e suocero; o forse questo era il prosieguo della disputa precedente, sul denaro e sui profitti ricavati dagli affari in Barberia; o magari si trattava di una nuova contesa su debiti e utili relativi ad altri affari. Dato comunque che una nuova "controversia era insorta tra loro a causa di una certa eredità che il succitato Jacob Espinosa ha reclamato... dal succitato Michael Despinosa", i due decisero di comune accordo di sottomettere i loro "diversi punti di vista sul problema dell'eredità e su tutti i problemi afferenti" a un arbitrato, così da "evitare strascichi legali, fastidi e costi aggiuntivi". Chiesero dunque ai dottori Jacob Bueno, Matthatias Aboaf e Joseph Cohen, tutti eminenti cittadini della comunità portoghese, di esprimere un giudizio sulla vicenda. E si misero pure d'accordo che, qualora una delle parti non avesse rispettato il verdetto degli arbitri, avrebbe dovuto comunque versare quattrocento fiorini "di beneficenza ai poveri... una metà della quale sarebbe stata devoluta ai poveri di questa città, e l'altra metà ai poveri della nazione ebraica". Per mesi gli arbitri ascoltarono con attenzione gli argomenti di entrambe le parti, esaminando tutti i documenti rilevanti e prendendo in esame ogni informazione aggiuntiva che li potesse aiutare a formulare un verdetto imparziale. Il 21 marzo, ebbero l'impressione di aver "trovato un'amichevole soluzione di compromesso per le due parti". Da un lato, Michael doveva versare a Jacob seicentoquaranta fiorini, che lo stesso Jacob ricevette "con piena soddisfazione, ringraziando il succitato Michael d'Espinosa per il pagamento". Dall'altro, Michael e i suoi eredi avevano diritto a non essere più importunati, "per sempre e in via ereditaria", da futuri "resti, debiti, percentuali e crediti, niente escluso, che potessero essere reclamati da chiunque e da ogni dove, sia in relazione alla joint venture commerciale tra lui e il padre del succitato Jacob d'Espinosa, sia in relazione a qualsiasi altro affare relativo al suddetto Jacob d'Espinosa, sia in relazione a qualsiasi altra cosa". Tutto il denaro e tutti i beni che potessero risultare il frutto della partnership commerciale tra Michael e Abraham sarebbero dunque appartenuti da quel momento in avanti solo a Michael, "come sua libera ed esclusiva proprietà, senza che egli debba più pagare nulla al succitato Jacob Espinosa o ai suoi parenti". Gli arbitri fecero di tutto per chiarire che questo era davvero il capitolo finale della vicenda, assicurandosi che in futuro non fossero più sollevati reclami da nessuna delle parti. Michael doveva essere sicuro, però, che i profitti degli affari avviati con Abraham non erano ancora terminati, altrimenti è difficile credere che avrebbe firmato un accordo del genere. Abraham, come partner più anziano e già affermato della società, aveva probabilmente facilitato l'avvio delle attività affaristiche del genero. Ma Michael fu comunque capace di imporsi alla fine come un mercante in proprio abbastanza ricco, che importava frutta secca e agrumi (dalla Spagna e dal Portogallo), olio (dall'Algeria) e altra merce. Non sappiamo quando, esattamente, Michael mise su

una propria società, ma potrebbe essere accaduto già verso la metà degli anni Venti, anche se questi furono anni duri per i mercanti ebrei portoghesi di Amsterdam e Michael potrebbe avere avuto dunque le sue gatte da pelare per avviare un'attività a quei tempi. La firma della Tregua dei Dodici Anni, nel 1609, era stata un vero toccasana per l'economia olandese: aveva dato infatti il via libera alla navigazione verso il Portogallo e la Spagna, rendendo di nuovo possibile sia il commercio con le colonie spagnole e portoghesi dell'emisfero occidentale, sia la circumnavigazione delle coste europee in direzione dell'Italia e del Nordafrica. La tregua era stata particolarmente importante per i mercanti ebrei portoghesi di Amsterdam, data la centralità per loro del commercio con la penisola iberica. Le fortune economiche degli ebrei avevano iniziato a crescere, dunque, con la fine dell'embargo spagnolo su queste rotte di navigazione e la fine degli attacchi alle navi olandesi. Tra il 1609 e il 1620, il numero di conti aperti dai sefarditi alla Banca di cambio di Amsterdam era aumentato da 24 ad almeno 114. Il rapido incremento delle importazioni di zucchero, una fetta di mercato controllata dagli ebrei, aveva portato inoltre alla costruzione di più di venti nuove raffinerie di zucchero ad Amsterdam in quel solo periodo. Come ha messo in evidenza Jonathan Israel, uno storico dell'economia degli ebrei olandesi, gli anni di tregua tra il 1609 e il 1621 furono un periodo di crescita vigorosa e rapida per la città di Amsterdam in generale e per la comunità sefardita in particolare. Fu questo, in effetti, il boom economico che diede avvio all'età dell'oro olandese. La festa tuttavia finì allo scadere della tregua nel 1621, un anno circa prima dell'arrivo di Michael ad Amsterdam. L'Olanda nel suo insieme conobbe allora un periodo di forte depressione economica, il che, logicamente, andò a intaccare le fortune economiche degli ebrei di Amsterdam. Dato che il commercio diretto tra l'Olanda e la penisola iberica era stato di nuovo proibito dalla corona spagnola, gli ebrei di Amsterdam che avevano deciso di non emigrare in territorio neutrale dovettero ricorrere ai loro contatti segreti con i conversos e con i propri familiari all'estero per mandare avanti le cose. E anche se questi legami dei portoghesi (sia con la Spagna sia con il Portogallo, ma pure con paesi neutrali come la Francia) avvantaggiarono i mercanti ebrei rispetto agli altri mercanti olandesi, furono comunque tempi assai duri per ogni attività commerciale svolta nei Paesi Bassi. In particolare, non sembrava il momento opportuno per fondare una società, e può darsi addirittura che le difficoltà incontrate inizialmente dalla Compagnia olandese delle Indie occidentali, creata nel 1621, siano da attribuire, almeno in parte, a questa situazione complessiva. Dato il tipo di merce che trattavano Abraham e Michael, piuttosto usuale per i membri della comunità, è probabile che le loro fortune economiche abbiano risentito delle difficoltà generali del periodo. Ad ogni modo, dal momento che avevano vissuto fino a poco tempo prima a Nantes, presumibilmente avevano ancora familiari, amici, o comunque solidi punti di riferimento lavorativi nella comunità di conversos di quell'importante città portuale. Michael e lo zio potrebbero dunque avere approfittato di navi francesi o di mercanti portoghesi (o francesi) residenti in Francia per aggirare gli ostacoli dell'embargo spagnolo, facilitando così la loro importazione di uva passa, mandorle e varia mercanzia. Di sicuro, gli affari cominciarono ad andare bene per Michael agli inizi degli anni Trenta, tanto che egli si affermò infine nella comunità ebraica come imprenditore di successo e come persona assai affidabile. Questo spiega perché egli appaia, ad esempio, in parecchi documenti notarili del tempo. C'è un episodio in particolare, secondo Vaz Dias, che dimostra fino a che punto tutti si

fidassero di Michael. Un atto notarile del 15 luglio 1631 riferisce che nel Preisengracht “si trova un magazzino in cui sono conservate diverse merci, tra cui zucchero, legno brasiliano e zenzero candito”. Michael non era il proprietario del deposito, sebbene lo zenzero candito fosse probabilmente uno dei prodotti che egli importava. Ma tuttavia egli fu il solo, assieme a un tale Philips Pelt, ad avere in affidamento le chiavi del magazzino. In un’attività commerciale, certo, non tutto poteva filare sempre liscio. Nel 1633, ad esempio, un carico di cinquanta piccoli fusti di uva passa che Michael aspettava da Malaga giunse a destinazione in pessime condizioni, ed egli fece ricorso alle usuali procedure legali per farsi rimborsare il dovuto. All’inizio degli anni Quaranta, poi, Michael ebbe diversi problemi finanziari, incluso un debito che si era assunto volontariamente, rendendosi garante per un altro membro della comunità. Ma tra la fine degli anni Venti e l’inizio dei Trenta, negli anni cioè in cui Michael cercò di farsi una reputazione come mercante portoghese della nazione ebraica residente nella città di Amsterdam, le cose per lui andarono tutto sommato abbastanza bene. Quando Rachel morì, nel 1627, Michael aveva circa trentotto anni. E poco tempo dopo egli decise di colmare questo vuoto.

Verso il 1628, si sposò dunque con Hanna Deborah Senior, figlia del mercante Henrique Garces, alias Baruch Senior, e della sua consorte, Maria Nunes. La famiglia da cui proveniva Hanna aveva in tutto tre figli, c’erano anche due fratelli: Joshua e Jacob. Non sappiamo dove fosse nata Hanna, né quanti anni avesse all’epoca del matrimonio. In verità, non sappiamo praticamente nulla su di lei, tranne le date di nascita dei figli e la sua data di morte. Nel 1629, Michael e Hanna diedero al mondo una bambina, che chiamarono Miriam, come la madre di Hanna. Tra il 1630 e il 1632, nacque invece un figlio, Isaac. E nel novembre del 1632, Hanna diede alla luce un altro maschietto, di nome Baruch, come il nonno materno. Intanto, mentre la famiglia di Michael continuava a crescere, andava crescendo anche la sua rispettabilità nella comunità ebraico-portoghese. Negli anni anteriori al 1639 esistevano ancora tre congregazioni separate, ciascuna con il proprio consiglio direttivo composto di cinque uomini; diventare un *parnas* (ossia un membro del consiglio) era forse più un obbligo da condividere con tutti gli altri che un vero e proprio onore, così come sarebbe stato una volta fondata la congregazione unita. Come di recente ha sottolineato uno storico, la *kahal kodesh*, o la “santa comunità”, non si era ancora trasformata in quella struttura aristocratica che sarebbe invece diventata a partire dal 1639, e molte cariche erano ricoperte da membri della comunità che non erano certo tra i più ricchi e benestanti.

Circa settanta uomini d'affari entrarono a far parte dei *Senhores Quinze* in quel periodo, e può darsi pure che si trattasse semplicemente di “darsi il turno”. Anche se le cose stavano così, comunque, entrare nel consiglio dirigente significava acquistare un certo potere, e diventare uno dei *pamassim* era indice di un certo rispetto guadagnato all’interno della comunità. Essere uno dei *Senhores Quinze*, un delegato tra i *Senhores Deputados*, o anche solo uno dei dirigenti dell’educazione scolastica, era dunque pur sempre un onore, se non altro per la fiducia che gli altri dimostravano di riporre nella persona designata. I membri di Beth Jacob e delle altre congregazioni affidavano ai *pamassim*, non solo il compito di gestire la sinagoga e le sue diverse agenzie, ma anche quello di governare (in qualità di *Senhores Quinze*) la comunità, pure nei casi in cui era necessario entrare in rapporti con le autorità comunali. I *pamassim* erano infatti i rappresentanti ufficiali

della comunità dinanzi alle autorità pubbliche olandesi, ed è difficile immaginare che il compito potesse essere affidato a chiunque. Infine, il fatto era considerato da tutti una mitzvah, ossia un modo di assolvere uno dei doveri fonda mentali di ogni ebreo, quello di servire la comunità. Questo per dire, insomma, che non proprio tutti potevano “darsi il turno”. Negli anni che precedettero la riunificazione delle tre congregazioni, che risale al 1639, Michael dunque si diede abbastanza da fare nella dirigenza e nella gestione della comunità, più di quanto avrebbe fatto negli anni Quaranta.

Alla stregua di tutti gli altri mercanti affermati della comunità, incluso suo zio Abraham, egli si fece carico dei dovuti oneri filantropici, unendosi a Dotar nel 1637 e versando la sua quota di iscrizione (sempre venti fiorini) a favore delle povere ragazze sefardite del Nordeuropa. Entrò per la prima volta a far parte dei Senhores Quinze, diventando così uno dei cinque pamassim di Beth Jacob, nel 1633, un anno dopo la nascita di Baruch. Allo stesso tempo, assunse un incarico di durata biennale, assieme a Josef Cohen, quale delegato di Beth Jacob nel consiglio dei deputati. Negli anni 1635-36 (5395), divenne uno dei sei pamassim a capo della fondazione per l'educazione, chiamata “Talmud Torah”, la cui funzione era quella di gestire le scuole e l'assegnazione delle borse di studio. E nel 1637-38 (5398) tornò a far parte del consiglio dirigente di Beth Jacob (assieme ad Abraham da Costa, fratello del celebre eretico Uriel da Costa) e, di conseguenza, dei Senhores Quinze“. In quegli anni, i pamassim passavano solitamente molto tempo a risolvere i problemi e gli imprevisti che sorgevano nelle diverse congregazioni e nella comunità nel suo complesso. Tra le maggiori preoccupazioni che ebbero in quel periodo vi furono: lo scandalo e gli “effetti deleteri” provocati dagli ebrei tedeschi che chiedevano di continuo l'elemosina di fronte alle porte di casa; la pubblicazione di libri in ebraico e in latino da parte di esponenti della comunità che non avevano chiesto il dovuto permesso ai deputados; la manutenzione del terreno cimiteriale a Ouderkerk. I pamassim emisero anche un'ordinanza in cui proibivano di portare armi in sinagoga, e un'altra in cui proibivano di alzare il proprio seggio in sinagoga, un gesto che avrebbe potuto offendere gli altri (come probabilmente era accaduto). Nel 1631, su esplicita richiesta delle autorità di Amsterdam, i deputados ordinarono poi a tutti i membri della comunità di astenersi dal convertire i cristiani al giudaismo: i trasgressori sarebbero stati puniti con il bando. Nel 1632, i Senhores Quinze decisero inoltre di nominare tre delegati per andare a discutere con gli Stati Generali, che all'epoca erano in trattative di pace con la Spagna, di tutti gli aspetti della negoziazione che potevano coinvolgere gli ebrei e le loro proprietà. Lo stesso giorno, emisero alcuni provvedimenti su quelle che a loro giudizio erano state le stravaganze del recente Simchat Torah, la festa per celebrare la fine del ciclo di letture annuali della Torah. Erano chiaramente infastiditi dalla cattiva luce che simili ostentazioni in pubblico gettavano sulla comunità. Nel 1635, avendo ormai gli ashkenaziti creato una propria congregazione e una propria sinagoga, i deputati ammonirono infine gli appartenenti alla “nazione portoghese” di comprare carne macellata solo dalle persone che, dopo uno scrupoloso esame, erano state chiamate a svolgere la funzione di schochetim per conto della comunità sefardita, ossia Aaron Halevi (il figlio di Moses, anch'egli ebreo ashkenazita), Isaac Cohen Lobatto e Isaac de Leao. Nel 1633, vale a dire durante il primo anno in cui Michael iupamas di Beth Jacob, i Senhores Quinze decisero di riunirsi l'otto del mese di Elul a casa di Abraham Parar. In quell'occasione, aumentarono di comune accordo l'imposta, la tassa che

serviva ad aiutare gli ebrei ashkenaziti più indigenti a trovare una sistemazione, e al contempo vietarono perentoriamente a tutti di adoperare cognomi ebraici nelle lettere da spedire in Spagna: chiunque avesse violato l'ordine sarebbe stato subito scomunicato. Quell'anno, i tre ma'amadot si riunirono ancora una volta per discutere dei contributi all'imposta di Neve Shalom, che aveva difficoltà a versare la somma prevista. I Senhores decisero che da quel momento in poi Beth Jacob e Beth Israel avrebbero pagato ciascuna i tre ottavi della somma complessiva, mentre Neve Shalom avrebbe dovuto versarne solo un quarto.

Facendo nuovamente parte dei Senhores Quinze nel 1637-38, Michael fu probabilmente coinvolto anche nelle prime discussioni sulla riunificazione delle tre congregazioni. A giudicare dagli atti notarili del tempo, questi furono anni di intensa attività per lui. Pare che sia entrato diverse volte in società con compagni della comunità ebraico-portoghese e con mercanti olandesi. Tra le sue attività c'erano sia le importazioni avviate direttamente dalla propria ditta sia le operazioni di intermediazione per conto di altre imprese. Nel giugno del 1634, Michael, assieme ai fratelli Pieter e Wijnant Woltrinx, diede il suo assenso a David Palache, "mercante portoghese", affinché questi trasportasse un carico di merce sulla nave De Coningh David, (una nave di proprietà ebraica?) che stava salpando da Sale, in Barberia, per fare ritorno ad Amsterdam. Palache, stando a quanto afferma l'atto notarile, fece questa mossa per ridurre l'ammontare dei suoi debiti, e vien da chiedersi se Michael accettò il trasporto per andargli incontro oppure per fare un buon affare. Nel 1636, lo troviamo invece impegnato a patteggiare una parcella assicurativa con Jacob Codde, di famiglia olandese benestante e liberale. Si trattava di merce andata persa in un naufragio, e nell'atto notarile Michael dichiarava di avere ricevuto da Codde, responsabile del trasporto, l'intero ammontare dell'assicurazione. Il nome di Michael compare anche in diversi documenti notarili degli anni Trenta, in cui egli si fa garante per altri, ulteriore prova della sua reputazione d'uomo fidato. Questo dimostra, tra l'altro, che i suoi affari andavano piuttosto bene e i conti erano in ordine, poiché nessuno avrebbe accettato le garanzie offerte da una persona in disgrazia o incapace di sostenere le proprie stesse spese. L'8 settembre 1637, "Migael d'Espinosa" e Abraham de Fonseca, "anch'egli mercante portoghese", si resero dunque garanti "di loro spontanea volontà, con le loro persone e i loro beni, per Abraham de Mercado, dottore in medicina", che era stato appena rilasciato di prigionia. Ma questa smania di Michael di fornire garanzie per gli altri avrebbe tuttavia finito per creare problemi a lui e ai suoi familiari, compreso Baruch.

Il 30 giugno 1638, infatti, il notaio di Amsterdam Jan Volkaertsz Oli, accompagnato da Antonio Francisco de Crasto, "mercante portoghese di questa città", si recò a casa di Pedro Henriques, da poco deceduto, che "in vita era stato anch'egli mercante portoghese della stessa città". De Crasto era un creditore di Henriques e si era recato lì con un notaio per portare alla vedova, Esther Steven, una cambiale di pagamento.

Henriques aveva accettato la cambiale qualche tempo prima, ed era giunto il momento di pagarla. Oli annota che "la suddetta vedova rispondeva di non poter pagare", ma prosegue spiegando che il giorno seguente "Michael Despinosa... dichiarava di voler pagare lui la cambiale per onorare l'impegno preso". Michael aveva agito allo stesso modo, sempre nell'interesse di Henriques, due mesi prima, il 25 aprile. L'8 giugno aveva ricevuto dalle autorità comunali di Amsterdam l'incarico di curatore fallimentare della società di Henriques, assieme al dottor

Joseph Bueno. Erano subentrati entrambi a Diego Cardozo Nunes, che aveva avuto l'incarico per primo, ma poi se ne era liberato. Il gesto compiuto da Michael il 30 giugno faceva dunque parte, presumibilmente, dei suoi doveri amministrativi. Non è chiaro in che relazione fossero Michael e Henriques, né perché egli si fosse fatto carico di un impegno simile, dal momento che doveva essere ovvio, anche prima della morte di Henriques, quale fosse lo stato delle sue finanze. Michael doveva sapere inoltre che essere uno dei due curatori fallimentari di una società in bancarotta gli avrebbe sottratto molto tempo e lo avrebbe coinvolto in lunghi e complicati procedimenti legali.

Poteva costargli anche tantissimi soldi, dato che si assumeva la responsabilità del pagamento di tutti i debiti di Henriques. E, d'altronde, di problemi Michael ne ebbe parecchi a raccogliere tutto il denaro che Henriques doveva ancora ai propri creditori, tanto che il 26 gennaio 1639 lui e il dottor Bueno autorizzarono una terza parte, Jan Nunes, a incassare una parte dei debiti. Il 31 gennaio, Michael diede poi delega a Pedro de Paria, un mercante di Nantes (forse un vecchio amico o una persona con cui aveva avuto rapporti d'affari quando ancora abitava a Nantes), di "sequestrare tutti i beni e tutte le proprietà di Gaspar Lopes de Henriques, cittadino di Amburgo, che forse si trova a Nantes". Non sappiamo se Gaspar Lopes Henriques fosse parente del Pedro di Amsterdam, ma è assai probabile che le cose stessero così; e questa iniziativa di Michael potrebbe essere stata dunque un tentativo di confiscare una parte dei beni della famiglia di Henriques per saldare i debiti accumulati da quest'ultimo. Tutta la vicenda della bancarotta di Henriques avrebbe comunque creato problemi a Michael per parecchio tempo, e potrebbe avergli anche causato gravi danni finanziari tra la fine degli anni Quaranta e l'inizio degli anni Cinquanta, se ancora nel 1656 i nuovi curatori fallimentari di Pedro Henriques avanzarono pretese sul patrimonio dello stesso Michael, senza dubbio per pagare i creditori di Henriques. Sul suo patrimonio sarebbero così pesati a lungo i debiti e le obbligazioni di cui egli si era fatto carico quando era in vita. E tutta la vicenda sarebbe ricaduta poi sulle spalle del suo terzo figlio.

CAPITOLO TERZO - BENTO-BARUCH.

Nel 1677, poco tempo dopo la morte di Spinoza, Jean Maximilian Lucas, un francese di religione protestante rifugiato in Olanda, cominciò a scrivere il suo libro *La Vie et l'esprit de Monsieur Benoit de Spinoza*. Lucas aveva più o meno la stessa età di Spinoza e lo aveva conosciuto di persona. All'inizio del libro, egli riassume tutto quanto noi sappiamo con certezza sui primi anni di vita del filosofo: "Baruch de Spinoza era nato ad Amsterdam, la più bella città d'Europa". Johan Kòhler (o Colerus, come lo si sarebbe poi chiamato), pastore luterano di Dusseldorf che abitò all'Aia alla fine del Seicento e fu l'altro biografo della prima ora, aggiunge qualche informazione supplementare: "Spinoza, questo filosofo il cui nome fa tanto rumore nel mondo, era di origini ebraiche. I suoi genitori, un po' dopo la nascita, lo chiamarono Baruch... Era nato ad Amsterdam, il ventiquattro novembre dell'anno 1632 ". A differenza di Lucas, che simpatizzava con Spinoza e ammirava le sue idee (riferendosi a lui come al suo "illustre amico"), Colerus, alla stregua di tanti suoi contemporanei, era invece ostile nei riguardi del filosofo, anche se la cosa non gli impedì di provare a scrivere una biografia quanto più possibile completa e accurata. Nonostante l'impegno, però, nemmeno lui riuscì a colmare le enormi lacune di informazione sulla vita del giovane Spinoza. Se Spinoza era nato il 24 novembre 1632, allora doveva essergli stato dato un nome durante il consueto rituale della circoncisione (o *brii milah*], come accadeva a tutti i maschi ebrei, otto giorni dopo, e cioè in dicembre. In quasi tutti i documenti e registri relativi agli anni in cui Spinoza visse all'interno della comunità ebraica, il nome con cui viene chiamato è "Bento". Le uniche eccezioni sono: i registri di iscrizione a *Ets Chaim*, la società per l'educazione; il libro con la lista delle offerte alla congregazione; e il documento di *cherem* con il quale egli viene scomunicato. In tutti questi casi, lo si chiama sempre "Baruch", traduzione ebraica di Bento: "benedetto". Negli anni immediatamente precedenti la nascita di Spinoza, la repubblica d'Olanda stava entrando in quella che si definisce di solito la sua età dell'oro, nonostante questa giovane e ricca nazione non potesse ancora trarre pienamente profitto da una serie di congiunture per lei assai favorevoli, a causa del duro conflitto che la contrapponeva alla Spagna ormai da settant'anni. Nel 1632, il pittore Johannes Vermeer e lo scienziato Anthonie Van Leeuwenhoek, il grande inventore del microscopio, nascevano entrambi a Delft. Il grande pensionato degli Stati d'Olanda, Adriaan Pauw, che era pure consulente capo degli Stati Generali delle Province Unite, si trovava quell'anno alla guida della delegazione olandese incaricata di trattare la pace con la Spagna e con i Paesi Bassi meridionali. Il principe Frederik Hendrik, figlio di Guglielmo I d'Orange (noto anche come Guglielmo il Taciturno, popolare eroe della lotta per l'indipendenza della repubblica, assassinato nel 1584), era allora lo Stadholder d'Olanda. Rembrandt, che l'anno prima aveva preso in affitto una casa nella Breestraat, in pieno quartiere ebraico, dove poco tempo dopo avrebbe poi acquistato un appartamento, era, assieme a Gerard Van Honthorst, italianista di Utrecht, uno dei pittori di corte dello Stadholder, anche se in via non ufficiale. Al 1632 risalgono i suoi ritratti di Amalia Van Solms, moglie di Frederik Hendrik, e di Charlotte de la Tremolile, così come diversi autoritratti e *Il ratto d'Europa*. Nel frattempo, giusto all'angolo della

strada, Rabbi Saul Levi Mortera teneva i suoi sermoni alla congregazione di Beth Jacob e dava lezioni alla scuola della comunità (pagato circa seicento fiorini all'anno per questo), gestendo al tempo stesso la sua yeshivà, Roshit Chochma ("Principio di Sagghezza"), fondata nel 1629. Quando Spinoza nacque, il padre, Michael, stava svolgendo il suo primo incarico al ma'amad della congregazione di Beth Jacob, e sempre quell'anno egli divenne anche per la prima volta membro dei deputados della comunità ebraico-portoghese. Michael doveva essere quindi piuttosto indaffarato quando nacque il suo secondo figlio, dato che svolgeva tutte queste attività per conto della comunità, dovendo al tempo stesso mandare avanti i propri affari e mantenere una famiglia sempre più nutrita. Lucas e Colerus non sono dello stesso avviso sulle sue capacità di sbrigare tutti questi compiti e sul tenore di vita della famiglia Spinoza all'epoca. Lucas, per qualche ragione, insiste a dire che la famiglia Spinoza era povera. Spinoza "era di origini assai modeste (d'une naissance fort mediocre", afferma. "Suo padre, un ebreo portoghese, non aveva i mezzi per avviargli un'attività commerciale e decise infine di fargli studiare la letteratura ebraica".

Pierre Bayle, un altro filosofo del Seicento, acerrimo critico di Spinoza, afferma che "c'è motivo di credere che [la famiglia di Spinoza] fosse povera e di scarso rilievo sociale (*pauvre et trèspeu considerable*)". Trae questa conclusione dal fatto che, dopo avere abbandonato la comunità ebraica, Spinoza dovette fare affidamento sulla generosità di un amico per mantenersi; e dal fatto che la comunità ebraica, stando a certi resoconti, gli offrì una pensione in cambio di un ritorno all'ovile dell'ortodossia. Il giudizio di Colerus sembra invece più accurato, e di sicuro è quello che combacia meglio con la documentazione che ci è giunta sulle attività di Michael negli anni Trenta: "Benché si dica di solito che Spinoza era povero e di famiglia poco affermata, è comunque certo che i suoi genitori erano persone rispettabili e agiate della comunità ebraico-portoghese". E presumibile inoltre che al tempo della nascita di Baruch la famiglia non vivesse nei viottoli interni, affollati e poco raccomandabili, dell'isola di Vlooienburg (come alcuni hanno scritto), dove molti poveri ashkenaziti andavano ad abitare, ma vivesse invece nell'Houtgracht. Se abitavano già nella casa che di sicuro occupavano nel 1650, come ci confermano i registri delle tasse di quell'anno, la stavano affittando da Willem Kiek, un olandese, proprietario di diverse abitazioni in quella zona della città. Michael, per quanto ne sappiamo, non fu mai padrone della propria casa. Il vialone nel quale vivevano veniva chiamato a volte Burgwal, ed era una strada imponente. La casa di Spinoza, che Colerus definisce *een vraay Koopmans huis* ("una simpatica abitazione da mercante"), si trovava accanto a uno degli snodi più vivaci e frequentati del quartiere ebraico. Oltre al mercato della verdura, lì attorno c'erano diverse altre attività e alcune belle abitazioni.

La casa che Michael affittava da Kiek dava sull'Houtgracht.

Guardando in basso, oltre il canale della legna, la famiglia poteva vedere "L'Anversa", la casa in cui si trovava la sinagoga della congregazione di Beth Jacob. Vicino alla sinagoga c'erano due abitazioni che la comunità affittava e utilizzava come aule di studio. Così, quando per Baruch fu tempo d'andare a scuola, tutto ciò che doveva fare era risalire l'Houtgracht, attraversare il ponte che era praticamente di fronte a casa sua, e ridiscendere l'Houtgracht sulla destra, dall'altra parte del canale. La casa che la congregazione di Neve Shalom utilizzava come sinagoga era separata dall'abitazione della famiglia Spinoza da una sola casa, mentre la sinagoga di Beth Jacob, che sarebbe poi diventata la sinagoga unica, con

la riunificazione delle congregazioni, era distante solo otto case, un magazzino e un vialetto.

La famiglia Spinoza, dunque, viveva nel cuore del quartiere ebraico.

Semplicemente passeggiando di fronte a casa, non potevano fare a meno di imbattersi in una folla di persone, che si dirigevano magari alla sinagoga o alla scuola della comunità. Dietro la casa di Spinoza, nello stesso isolato ma all'angolo opposto, di fronte alla Breestraat, abitava Hendrik Uylenburgh, noto mercante d'arte, nonché agente di Rembrandt.

Una volta decisi a lasciare Leida, per tornare nella città in cui aveva svolto il proprio apprendistato, Rembrandt visse per qualche anno, a periodi alterni, con Uylenburgh. Nel 1639, dopo aver sposato Saskia, la nipote di Uylenburgh, Rembrandt comprò la casa accanto, che faceva angolo, a un tiro di schioppo dalla casa di Menasseh ben Israel e da quella di Rabbi Mortera, da cui lo divideva il St Anthoniesluis. Quando Baruch nacque, Miriam aveva tre anni e Isaac, se era davvero figlio di Hanna, doveva essere un po' più piccolo. Michael ebbe anche un'altra figlia, Rebecca, ma non sappiamo se fosse figlia di Hanna o della terza moglie di Michael, Esther. Quando lei e suo nipote avanzarono pretese sul patrimonio di Baruch dopo la morte di quest'ultimo, avvenuta nel 1677, fu identificata nella petizione come la sorella (e non la sorellastra) di "Baruch Espinosa". Il che confermerebbe quanto sostiene Colerus, e cioè che la figlia maggiore di Michael era Rebecca, una delle due sorelle di Baruch. Va sottolineato tra l'altro, come osserva Vaz Dias, che Esther nel suo testamento esprime la volontà di lasciare, una volta morta, ogni sua proprietà, "niente escluso", a Michael, "suo marito, così che possa avere tutto e fruire di tutto, per sempre, come di sua proprietà, senza obiezioni da parte di nessuno". Non c'è traccia in questo documento di figli che Esther avrebbe avuto con Michael, il che induce davvero a credere che il terzo matrimonio di Michael non abbia dato vita a prole. Infine, ed è forse l'indizio più importante, Rebecca chiamò sua figlia Hanna, e cioè, presumibilmente, con lo stesso nome della madre (madre anche di Baruch). D'altro canto, va ricordato che la gente in mezzo alla quale Rebecca passò i suoi ultimi giorni aveva comunque l'impressione che lei fosse in realtà la sorellastra di Baruch, e dunque la figlia di Esther. Tra il 1679 e il 1685, Rebecca, vedova a soli vent'anni, si trasferì con i figli Michael (stesso nome del nonno materno) e Benjamin a Curasao, che a quel tempo era una colonia olandese. C'era allora una folta comunità ebraico-portoghese nelle Indie occidentali, composta soprattutto di persone fuggite dal Brasile, che si tenevano in stretto contatto con la congregazione di Amsterdam. Nella storia ufficiale degli ebrei di Curasao, l'autore scrive che "la nostra Ribca [dizione ebraica di Rebecca] era la sorellastra del filosofo Spinoza, figlia di Michael Spinoza e della terza moglie di quest'ultimo, Ester de Solis"). Ci fu anche un terzo figlio, Abraham (alias Gabriel), probabilmente più giovane di Baruch e nato all'incirca tra il 1634 e il 1638. E più verosimile che fosse nato verso il 1638, dato che Abraham prese sicuramente nome dallo zio di Michael, padre della sua prima moglie, Abraham de Spinoza de Nantes, morto tra il 1637 e il 1638. Negli anni Trenta, dunque, la casa degli Spinoza era piena e probabilmente assai chiassosa. C'erano quattro, se non cinque, bambini. Michael era molto indaffarato con le sue attività di importazione e i suoi impegni con la congregazione. Hanna avrà anche tentato di gestire il tutto, ma abbiamo motivo di pensare che fosse di salute piuttosto cagionevole. Potrebbe aver sofferto, come più tardi Baruch, di problemi respiratori, forse di tubercolosi, e sopravvisse comunque

solo pochi anni alla nascita di Baruch. Forse, al tempo in cui nacque Gabriel, Miriam era già in grado di dare una mano in casa. Un registro notarile del settembre 1638 consente di gettare uno sguardo, uno dei pochi, in questa casa: Oggi, l'otto settembre del 1638, il sottoscritto... in compagnia di... e su richiesta del Sr. Simon Barkman si è recato a casa di Miguel d'espinoza e di sua moglie, entrambi malati, per portargli una cambiale, che gli è stata mostrata, indirizzata al suddetto Miguel despinoza e trascritta sopra, che la moglie, malata e a letto, nella stessa stanza del marito, ha detto di non voler accettare, a causa della malattia che ha colpito il marito. L'8 settembre 1638, Hanna era dunque malata e a letto. E meno di due mesi dopo sarebbe morta.

La lingua che si parlava in casa era, ovviamente, il portoghese.

Ma perlomeno gli uomini sapevano anche lo spagnolo, la lingua della letteratura, e pregavano in ebraico. Tutti i ragazzi della comunità dovevano infatti imparare la "lingua santa" a scuola, mentre quelli della generazione precedente, cresciuti in un ambiente cattolico, probabilmente sapevano solo balbettare alcune parole d'ebraico. In famiglia, è verosimile che quasi tutti sapessero leggere e parlare un po' di olandese, visto che serviva per andare al mercato e per svolgere trattative d'affari. Ma è vero, tuttavia, che almeno uno dei notai che spesso lavoravano per i mercanti ebrei aveva un assistente in grado di parlare il portoghese. (E Michael, del resto, non sembra che capisse molto bene l'olandese orale: in un documento notarile dell'agosto del 1652 si scopre infatti che quando un notaio andò a casa degli Spinoza per leggere a Michael la notifica di una protesta indirizzatagli dal capitano di una nave, il marinaio si lamentava dei maltrattamenti infittigli dagli agenti di Michael a Rouen e a Le Havre, in Francia, la figlia dovette tradurgli tutto quanto). Ad ogni modo, anche se Michael e i figli avevano bisogno di sapere altre lingue per mandare avanti gli affari e seguire le liturgie, potevano comunque parlare normalmente portoghese per strada o a casa propria, come la maggior parte delle famiglie della comunità. E anche quando fu più avanti con gli anni, Spinoza, capace di parlare fluentemente latino e di farsi capire in ebraico, si sentiva malgrado tutto più a suo agio con il portoghese. Nel 1665, in una lettera scritta in olandese a Willem van Blijenburgh, egli conclude dicendo: "Avrei preferito scrivere nella lingua in cui sono cresciuto (de taal, waar mee ik op gebrocht ben): forse mi sarei espresso meglio". E prega poi Blijenburgh di correggere egli stesso gli errori di olandese: è chiaro che il taal cui Spinoza si riferisce qui è il portoghese, e non il latino, come alcuni studiosi hanno sostenuto.

Gli anni Trenta, come il decennio precedente, furono anni assai difficili per le Province Unite. Fu un periodo di stagnazione economica, se non di recessione, a causa della guerra con la Spagna, che assorbiva risorse materiali e finanziarie, ostacolando anche il commercio. E fu un periodo di gravi conflitti politici e religiosi. Ci furono sobbalzi impreveduti nei mercati e tremende epidemie di peste. E, in mezzo a tutto questo, gli ebrei di Amsterdam, sempre consapevoli della propria condizione di residenti stranieri, non poterono fare altro che assistere con inquietudine crescente al dipanarsi degli eventi, sia all'interno che all'esterno della comunità. Nell'estate del 1632, la Spagna subì diversi scacchi militari che indebolirono la sua presenza nei Paesi Bassi. Frederik Hendrik, a capo dell'esercito dei Paesi Bassi settentrionali, non riuscì a scatenare una rivolta contro la Spagna nei Paesi Bassi meridionali, nonostante avesse promesso al clero cattolico che avrebbe potuto continuare a svolgere le proprie mansioni religiose in tutte le città che si fossero schierate dalla parte degli Stati Generali. Ma lo Stadholder, con

l'assedio di Maastricht, ottenne comunque la capitolazione di quella città, seguita a ruota da quella di Venlo e di altri centri minori. Le province meridionali ne furono assai demoralizzate ed espressero la loro preoccupazione a Isabella, figlia di Filippo II e governatrice locale per conto del monarca spagnolo in carica, Filippo IV, inducendola a convocare gli Stati Generali del Sud.

I delegati di quell'assemblea, inquieti per il futuro della loro terra cattolica, deliberarono di avviare trattative di pace con il Nord. E i colloqui ebbero inizio all'Aia, nell'autunno di quell'anno. Filippo IV non era il solo a essere scontento di questi sviluppi pacifici. Anche gli olandesi erano divisi. Alcuni ritenevano che, dal momento che la repubblica non correva più seri pericoli e la guerra aveva ormai l'unico scopo di limitare (o magari estirpare) il potere degli Asburgo nei Paesi Bassi meridionali, fosse tempo di cessare i combattimenti. La pace, a loro avviso, avrebbe avuto solo effetti benefici: di sicuro avrebbe ridato fiato all'economia, riaprendo le rotte commerciali; e poi la Francia, che stava diventando allora una grande potenza, avrebbe potuto controbilanciare il potere degli Asburgo. Adriaan Pauw, strenuo difensore della pace, benaccetto sia dagli arminiani che dai controrimostranti, schieramenti ormai non solo religiosi ma politici, gli uni liberali tolleranti e gli altri rigidi conservatori, guidò dunque la delegazione olandese ai colloqui di pace, appoggiato inizialmente pure da Frederik Hendrik e da due delle città più importanti della provincia d'Olanda, Amsterdam e Rotterdam, la cui economia mercantile avrebbe tratto grandi benefici dalla pace. Di parere completamente opposto rimasero invece molte città a maggioranza controrimostrante, che avrebbero preferito continuare la guerra e la mobilitazione generale, fino alla sconfitta finale dei rivali cattolici.

Non appena la conferenza di pace cominciò a dare segni di inconcludenza, ostacolata sia dalle richieste del Nord, che insisteva perché ai membri della Chiesa riformata fosse permesso di praticare apertamente la propria religione al Sud, sia dalle richieste del Sud, che voleva imporre agli olandesi di abbandonare tutte le colonie in Brasile, le divergenze in campo olandese divennero ancora più aspre. Pauw e gli arminiani continuarono a volere a ogni costo la cessazione delle ostilità, anche se a tal fine si fossero dovute introdurre modifiche svantaggiose nelle clausole di pace. Mentre i controrimostranti ribadirono la loro contrarietà a ogni concessione, in particolare su questioni territoriali e religiose, insistendo che le trattative dovevano essere interrotte immediatamente. Frederik Hendrik, poco per volta, finì per affiancarsi allo schieramento guerrafondaio, soprattutto quando si accorse che era possibile stringere un'alleanza con la Francia contro gli spagnoli, alleanza da cui il suo potere sarebbe stato ulteriormente rafforzato. E verso la fine del 1633, dunque, lo Stadholder (sostenuto dai controrimostranti) e il grande pensionano (alleato degli arminiani) si fronteggiarono a viso aperto per il controllo degli Stati d'Olanda e, visto lo strapotere degli Stati d'Olanda nelle Province Unite, per il dominio politico su tutta la repubblica. In pratica questa non fu solo una battaglia per la pace o per la guerra con la Spagna, e cioè un confronto sulla politica estera, poiché in gioco c'era la stessa identità politica dell'unione delle province del Nord. Pauw e i suoi alleati erano sostanzialmente a favore di un predominio degli Stati, e dunque di una forma repubblicana di governo. Mentre Frederik Hendrik e i suoi seguaci, sebbene non fossero monarchici e non volessero affondare la repubblica, vedevano di buon occhio un predominio dello Stadholder, vale a dire del principe d'Orange, su tutti gli organi rappresentativi. Pauw non aveva la stessa statura di Oldenbarneveldt e Frederik Hendrik non aveva lo stesso

cinismo del principe Maurits, ma, come era già successo negli anni Dieci, anche negli anni Trenta il confronto tra lo Stadholder e l'ala liberale degli Stati d'Olanda, guidata dal grande pensionato, divenne progressivamente il tema dominante della politica olandese, I controrimostranti, pur non fidandosi troppo dello Stadholder, visto il suo atteggiamento tollerante con i rimostranti e persino con i cattolici, finirono comunque per legare la loro sorte alla sua, sperando in una nuova repressione degli arminiani all'interno della repubblica.

E alla fine ebbero la meglio. Nel 1635, i Paesi Bassi si allearono con la Francia, che a maggio di quell'anno dichiarò guerra alla Spagna. Si era così di nuovo nel pieno della guerra: gli olandesi invasero da Nord i Paesi Bassi spagnoli, mentre i francesi attaccarono da Sud. Nel 1636, lo Stadholder riuscì a rimuovere Pauw dall'incarico di grande pensionato degli Stati d'Olanda, sostituendolo con Jacob Cats, poeta olandese piuttosto celebre, che aveva anche fama d'uomo politico moderato e realista (considerato per questo persona facilmente manipolabile dallo Stadholder). Da quel momento in avanti, fino perlomeno al 1650, furono lo Stadholder e i calvinisti più conservatori ad avere il coltello dalla parte del manico. La fazione che sosteneva gli Stati, tuttavia, non fu mai posta completamente ai margini, e la tensione tra i due schieramenti divenne un fattore determinante della vita politica olandese fino alla fine del secolo. Il che rese possibile, nel giro di qualche anno, un nuovo ribaltamento di equilibri, a favore questa volta del fronte più liberale e repubblicano. Tutte queste battaglie militari, politiche e religiose furono accompagnate, negli anni Trenta, da diversi problemi sociali ed economici. Tra il 1635 e il 1636 scoppiò un'epidemia di peste assai grave. Erano passati dieci anni dall'ultima infezione che, tra il 1624 e il 1625, aveva falciato più di ottomila vite nella sola Amsterdam. Questa fu ancor più spaventosa.

In due anni, più di venticinquemila persone morirono ad Amsterdam (il 20 per cento della popolazione), alle quali si devono aggiungere le ottomila di Leida (circa il 30 per cento di quella città). Dato che la peste non compie ingiustizie religiose, non c'è dubbio che gli ebrei di Amsterdam, mescolandosi al resto della popolazione come erano soliti fare, furono colpiti duramente, almeno quanto gli altri abitanti della città. Ed è probabile che gli ashkenaziti, vivendo nei quartieri chiusi e affollati dell'isola di Vlooienburg, abbiano subito un tasso di infezione particolarmente alto. Tra le bufere che colpirono l'Olanda in questi anni, ad ogni modo, ve ne fu una particolarmente famosa, che di sicuro fu la più colorita, vale a dire la mania dei tulipani, abbattutasi sul paese verso la metà del secolo. Il tulipano non era nativo dei Paesi Bassi, veniva dal Medio Oriente (dalla Turchia per l'esattezza), ma attecchì particolarmente bene sul suolo e nel clima olandese, soprattutto nei pressi di Haarlem. Divenne presto il fiore alla moda in tutto il Nordeuropa, oltre che un oggetto assai ammirato sotto il profilo estetico e scientifico. Non ci volle molto agli olandesi per diventare esperti nella coltivazione del tulipano e per inventarne una incredibile varietà, modificando il colore, la forma e la grandezza del fiore. L'interesse per il tulipano oltrepassò presto l'ambito ristretto dei giardinieri di professione e degli esperti di botanica, coinvolgendo anche le classi medio-basse, che ci videro non solo un modo di abbellire il loro piccolo giardino o la loro abitazione, ma anche un possibile investimento. A differenza di altre merci più care e insolite, i tulipani, e in particolare le specie più comuni, potevano essere smerciati anche da investitori meno abbienti, seppure in piccole quantità. Comprare e vendere cestini o singoli bulbi di tulipano divenne così un modo assai diffuso di farsi quattro soldi.

Verso il 1635, tuttavia, il mercato dei bulbi di tulipano diventò sempre meno un circuito di scambi commerciali puliti e sempre più uno strumento di speculazione economica. Molti si ritrovarono perciò invischiati in un gioco d'azzardo sempre più arrischiato. C'era chi concludeva affari fuori stagione, comprando bulbi molti mesi prima della data di consegna stipulata. L'acquirente, però, sovente non vedeva nemmeno un bulbo, o un campione della varietà che gli era stata promessa. Il che non impediva a parecchi acquirenti di rivendere comunque, tra la firma del contratto e la consegna dei bulbi, i loro interessi su quella merce a una terza parte, e a un prezzo assai più alto. Questo traffico di futures in tulipani si espanse velocemente, coinvolgendo sempre più persone. La quantità di operazioni attorno a una singola consegna, e dunque la quantità di persone coinvolte nell'affare, poteva aumentare pericolosamente se il secondo acquirente decideva di vendere i suoi interessi ad altri. Dal momento che gli scambi avvenivano di solito in cambiali di pagamento, solo di rado il denaro cambiava realmente di mano. E non ci volle molto tempo perché si creasse un mercato anche attorno a questi pezzi di carta. Nel 1637, non erano già più i bulbi in sé ma gli interessi ad attrarre l'attenzione degli speculatori. Il che, ovviamente, non fece che mandare alle stelle il prezzo dei bulbi, mentre il valore degli interessi cartacei non poteva che crescere a dismisura man mano che si avvicinava la data della consegna. La gente faceva di tutto pur di concludere un affare che sembrava vantaggioso. Jacob Cats, nel suo *Sinne-en Minne-beelden*, un libro di parabole morali, ci racconta di una persona, presumibilmente un contadino, che finisce per pagare 2500 fiorini per un singolo bulbo, offrendo in cambio due covoni di frumento, quattro di segala, quattro buoi grassi, otto maiali, dodici pecore, due damigiane di vino, quattro sacchi di burro, mille libbre di formaggio, un letto, alcuni abiti e una coppa d'argento. Quando il danno sarebbe venuto a galla, e di sicuro sarebbe accaduto, una gran quantità di persone, egli racconta, sarebbe finita assai male. In sostanza, era un po' come il gioco infantile della "patata bollente": nessuno voleva avere in mano il pezzo di carta quando giungeva la data della consegna. Invece di chissà quali guadagni, l'acquirente finale si ritrovava in pugno una fregatura, e cioè un mazzo di bulbi di tulipano. L'Alta Corte d'Olanda non poteva restare a guardare troppo a lungo i cittadini della repubblica, persone di solito sensate, rovinarsi da soli, in preda a questa crisi d'isteria. Quando cominciò a circolare la voce che le autorità sarebbero intervenute, la gente cercò subito di disfarsi di tutto quanto aveva tra le dita, e i prezzi precipitarono velocemente. Nell'aprile del 1637, la corte annullò tutti i contratti stipulati dalla piantagione dal 1636 in avanti: ogni disputa contrattuale sarebbe stata risolta dai magistrati locali. Un gran numero di famiglie e di patrimoni fu distrutto dal danno economico che questa decisione causò. E ci volle un po' di tempo ai coltivatori di tulipani per riparare le perdite finanziarie e per rifarsi una reputazione, visto che in molti li accusavano di avere scatenato per primi la mania. Non sappiamo fino a che punto gli ebrei siano stati travolti dall'entusiasmo. Certamente, risentirono indirettamente degli effetti di questa breve ma forte crisi dell'economia olandese. E sembra improbabile comunque che, con il loro istinto commerciale, non abbiano avuto anch'essi la tentazione di gettarsi nella mischia. Dal momento che la coltivazione dei tulipani era un'attività piuttosto nuova, non era tutelata dalle consorzierie tradizionali. Era perciò un settore in cui gli ebrei erano liberi di tentare la sorte, come di sicuro fece ad esempio, e in grande scala, Francisco Gomez da Costa alla periferia di Vianen. Gli anni Trenta del xvi secolo furono anni di prove assai dure anche per la comunità

ebraico-portoghese di Amsterdam. Fu un tempo di unioni e divisioni. La crisi forse più pesante che colpì la nazione fu quella scatenata da un dibattito teologico tra due dei rabbini più importanti della comunità, l'uno a capo della congregazione di Beth Jacob e l'altro a capo della congregazione di Neve Shalom. La complessità dei problemi fece sì che questo disaccordo su questioni tecniche relative al dogma ebraico si trasformasse in un disaccordo più profondo su alcuni problemi scottanti per i membri della kehillah portoghese. La spaccatura potrebbe essere stata anche la causa della partenza di uno dei rabbini, e probabilmente contribuì alla riunificazione delle tre congregazioni, nel 1639.

Verso il 1636, Rabbi Isaac Aboab de Fonseca, della congregazione di Beth Jacob, scrisse un trattato intitolato *Nishmat Chaim* ("Il soffio di vita"). E al centro della disputa vi fu appunto questo documento, che rifletteva il disaccordo dell'autore con Rabbi Saul Mortera e con i rabbini di Venezia. Rabbi Aboab era un "nuovo cristiano", nato in Portogallo nel 1605. Dopo un breve soggiorno in Francia, la sua famiglia si era trasferita ad Amsterdam (forse per riconvertirsi al giudaismo) nel 1612, quando Isaac era ancora ragazzo. Ad Amsterdam, egli aveva studiato con Rabbi Isaac Uziel, il rabbino conservatore di Neve Shalom.

Aboab fu probabilmente uno studente assai precoce, poiché nel 1626, all'età di soli ventuno anni, era già diventato *chacham* di Beth Israel.

Era di tendenze piuttosto misticheggianti, più degli altri rabbini quantomeno. Nutriva infatti un notevole interesse per la kabbalah. E, dal suo punto di vista, non avrebbe potuto trovare avversario più ostile di Rabbi Mortera, a capo della congregazione di Beth Jacob, che era viceversa incline a un approccio razionalistico e filosofico della religione. Va ricordato anche che Mortera, a differenza di Aboab, era un *ashkenazita*, e dunque non un *marrano*. Sebbene avesse vissuto in mezzo ai vecchi *conversos* di Amsterdam, tenendo con disinvoltura le sue prediche in portoghese, è probabile che non avesse molta simpatia per certe abitudini contratte dai membri della sua congregazione (e dai loro avi), e che perdesse anzi la pazienza per il loro approccio poco o niente affatto ortodosso alla religione ebraica. Questa differenza di sfondo culturale aiuta dunque anch'essa a spiegare il duro confronto tra i due. Uno dei problemi cruciali per gli ebrei di Amsterdam era lo statuto teologico ed escatologico dei confratelli rimasti in Spagna e Portogallo, i quali, pur di origine giudaica, conducevano ormai una vita cristiana, e non più ebraica. Erano ancora, da un punto di vista tecnico, ebrei? E se lo erano, che peso poteva avere questa loro continua apostasia sulle loro anime, dopo la morte? La Mishnah, in Sanhedrin, dichiara che: "Tutti gli israeliti hanno una parte nel mondo-a-venire (*olam ha-ba*)". Questo vuoi dire che chiunque appartenga alla nazione di Israele, pur avendo peccato gravemente e a lungo, ha diritto a un posto nel mondo-a-venire, ultima nostra ricompensa? Un ebreo non subirà mai un castigo eterno per i propri peccati? Mortera non la pensava così. Secondo lui, il termine "israelita" va riferito solo alle persone virtuose. E chi non è riuscito a seguire le leggi della Torah, negando apertamente i principi della fede, non può essere giudicato una persona virtuosa, per cui verrà punito eternamente per queste trasgressioni. Non è affatto garantito che una persona, solo perché ebrea, possa evitare il castigo eterno per i propri peccati.

A quanto pare, un buon numero di giovani della comunità di Amsterdam la pensava in tutt'altro modo. Essi sostenevano a gran voce che l'anima di ogni ebreo si sarebbe salvata, e questo a prescindere da ogni altra considerazione. Era una tesi assai attraente per i vecchi *marrani* (che magari avevano ancora parenti nella

penisola iberica), poiché garantiva un posto nell'olam ha-ba anche a quegli ebrei che un tempo avevano praticato il cattolicesimo o lo praticavano tuttora nel loro vecchio paese, forse la colpa più grave di cui un ebreo si potesse macchiare.

Stando a diversi documenti, incluso un rapporto sulla controversia dello stesso Mortera, verso l'inizio del 1635 i suoi sermoni vennero disturbati da "alcuni giovani", che non avevano digerito l'affermazione secondo la quale "i malvagi che commettono peccati gravi e muoiono senza pentirsi incorrono nel castigo eterno". Questi "giovani ribelli" o "discepoli immaturi", corrotti, secondo Mortera, dai kabbalisti (un modo di far cenno, con ogni probabilità, ad Aboab e ad altri), chiesero ai capi della comunità di proibire a Mortera di predicare la dottrina del castigo eterno. Una dottrina del genere, secondo gli avversari di Mortera, era pericolosamente attigua alle credenze cristiane sul castigo e sulla ricompensa. Ed era anche preoccupante per i riflessi che poteva avere sui lontani cugini marrani. La faccenda assunse dimensioni troppo grandi per essere gestita autonomamente da una comunità così giovane, anche perché sollevava un problema di ortodossia che gli stessi leader della comunità erano in fondo impreparati ad affrontare. Una volta di più, dunque, chiesero aiuto alla comunità ebraica di Venezia, affinché il loro Beth Din appianasse la disputa. Mortera e i suoi avversari presentarono i rispettivi argomenti, e Mortera tirò fuori anche un certo numero di prove testuali, pescate dalla Bibbia e dal Talmud, oltre che da filosofi ebrei come Maimonide, a sostegno della dottrina del castigo eterno per i peccatori non redenti, pure se ebrei. Ai rabbini di Venezia la faccenda sembrò comunque molto delicata. Esitarono a portarla dinanzi al Beth Din, soprattutto perché non volevano rinfocolare la disputa, dando l'impressione che si trattasse davvero di un problema di difficile risoluzione, sul quale era legittimo schierarsi da entrambe le parti. La loro raccomandazione iniziale fu rivolta ai capi laici della comunità, affinché cercassero di risolvere tra di loro la faccenda, magari convincendo Aboab a compiere un gesto esemplare per i suoi giovani adepti, se costoro seguivano davvero il suo insegnamento, di pubblica rinuncia alle proprie convinzioni.

A quanto pare, però, l'idea non funzionò, il che costrinse i veneziani a rivolgersi direttamente ad Aboab, all'inizio del 1636: "Abbiamo aspettato che giungesse il messaggio di pace... ma abbiamo atteso invano. Siamo stati informati, infatti, che la disputa continua e che il portavoce di quanti negano la credenza nel castigo eterno non siete altro che voi, Signore, che continuate a predicare tutto questo apertamente e in pubblico". I veneziani facevano così direttamente appello ad Aboab, con parole lusinghiere e gentili, ma decise, affinché si comportasse in modo ragionevole, smettendo di enunciare tesi contraddette dai saggi del Talmud e da altre autorità rabbiniche. La lettera non ottenne tuttavia l'effetto desiderato. E Aboab scrisse il suo trattato Nishmat Chaim. In questo libro, sollevava esplicitamente le domande: "Le anime vanno davvero incontro a un castigo eterno? E cosa volevano dire i nostri rabbini, beata sia la loro memoria, quando affermavano "I sottoscritti non partecipano al mondo-a-venire"?" Egli insisteva che solo nella kabbalah si potevano trovare autentiche risposte a domande del genere, non nella filosofia o nel Talmud (come sosteneva Mortera). Quel che i testi kabbalistici mostravano autorevolmente (anche se magari non in modo chiaro) era che tutte le anime degli ebrei alla fine sarebbero state salvate. Molte di queste anime avrebbero dovuto pagare per i loro peccati, attraversando un doloroso processo di purificazione, con periodi più o meno lunghi di trasmigrazione. Ma appartenevano comunque a Israele: "Tutti gli israeliti formano un solo corpo e la

loro anima è stata intagliata nell'Unità". Data la provenienza della stragrande maggioranza degli ebrei della comunità portoghese, è ovvio che molti dei suoi membri vedessero di buon occhio Aboab. D'altro canto, i rabbini di Venezia, pur rispettando Aboab, avevano espresso un giudizio abbastanza chiaro: Mortera aveva ragione e Aboab torto. Sebbene non ci siano tracce di una ritrattazione di quest'ultimo, sembra che alla fine, almeno da un punto di vista pratico, l'abbia spuntata Mortera. In meno di tre anni, infatti, questi divenne il rabbino capo della congregazione unita, mentre Aboab finì ai gradi più bassi della gerarchia rabbinica (dietro David Pardo e Menasseh ben Israel). Nel 1642, Aboab emigrò in Brasile, per andare ad amministrare la comunità di ebrei che da Amsterdam si erano trasferiti a Recife. E non è escluso che la sua partenza sia dovuta anche alle persistenti tensioni con Mortera, che nel frattempo mandava avanti le cose. E' possibile che sia stata poi sempre questa disputa a persuadere i leader laici della comunità che avere tre rabbini di temperamento e convinzioni tanto difformi a capo di tre congregazioni separate fosse una miccia troppo pericolosa, pronta a innescare altre potenziali dispute se non addirittura uno scisma.

Di sicuro, erano già al corrente dei problemi creati a Salonicco (dove era nato Rabbi Pardo di Beth Israel) dal frazionamento degli ebrei sefarditi in otto congregazioni, tre spagnole e cinque portoghesi. Probabilmente, stava anche diventando assai difficile amministrare gli affari sempre più complicati di una comunità che contava adesso più di un migliaio di individui. Per i membri del consiglio dei *deputados*, e persino per i *Senhores Quinze*, che rappresentavano la comunità nel suo insieme e le rispettive congregazioni, stava diventando ormai impossibile svolgere il proprio lavoro. Si sentiva dunque il bisogno di un ordinamento più centralizzato della comunità sefardita. Dopo consultazioni e trattative tra i gruppi dirigenti delle tre congregazioni, e con il probabile assenso della comunità veneziana, i *Senhores Quinze* si riunirono nel settembre del 1638 (28 Elul 5398) per stipulare un accordo sulla fusione delle tre congregazioni, Beth Jacob, Neve Shalom e Beth Israel, in una sola, il cui nome sarebbe stato "Talmud Torah" (come la congregazione sefardita di Venezia). Nel giro di un mese, i componenti di ciascuna congregazione approvarono l'accordo, che fu poi firmato nella primavera del 1638.

Ogni ebreo "di nazionalità portoghese o spagnola" che risiedesse ad Amsterdam nel 1638 o che vi si stabilisse dopo tale data diventava automaticamente un membro della congregazione unita; gli ebrei non sefarditi non potevano invece farne parte e potevano seguire le liturgie solo a patto di ottenere un permesso speciale. La casa nell'Houtgracht che era servita da sinagoga per la congregazione di Beth Jacob, la più grande delle tre, a solo otto case di distanza dall'abitazione di Spinoza, sarebbe diventata la sinagoga di Talmud Torah. Un visitatore olandese di quegli anni così descriveva questa "casa della preghiera": I portoghesi possiedono un luogo assai grande, creato unendo assieme due abitazioni; in basso, si entra in un ingresso o grande vestibolo, in cui si trova una botte d'acqua con un rubinetto che si può aprire. Sopra c'è un asciugamani, perché gli ebrei si lavano le mani prima di entrare in chiesa. Dalla parte opposta ci sono le scale che portano alla chiesa; le donne, che sono separate dagli uomini e non possono essere viste da loro, sono sedute in alto, in una galleria. A un'estremità della chiesa si trova un grande armadio in legno con due porte; contiene diverse cose preziose, tra cui i Libri di Mosè avvolti in rare stoffe ricamate. I loro maestri stanno su predelle rialzate di tre piedi rispetto ai congreganti; gli uomini portano sui loro berretti scialli bianchi, che

coprono le loro spalle e scendono fino ai calzoni; ciascuno tiene in mano un libro, scritto come gli altri in ebraico. I rabbini delle tre congregazioni divennero tutti chachamin di Talmud Torah, anche se le gerarchie adesso erano ben definite. Rabbi Mortera, di Beth Jacob, divenne rabbino capo dell'intera comunità e direttore della scuola.

Doveva fare tre sermoni al mese e dare lezioni di Talmud ai giovani più preparati. Era pagato seicento fiorini all'anno, oltre a cento ceste di legna per il riscaldamento. Rabbi David Pardo (figlio di Joseph Pardo), di Beth Israel, era il secondo rabbino e tra i suoi incarichi c'era l'amministrazione di Beth Chaim, il cimitero della congregazione a Ouderkerk. Era pagato cinquecento fiorini. Terzo in ordine di gerarchia veniva poi Rabbi Menasseh ben Israel, in precedenza rabbino di Neve Shalom, che una volta al mese, il giorno dello Shabbat, doveva tenere un sermone. Era pagato centocinquanta fiorini. Infine, Rabbi Isaac Aboab da Fonseca era responsabile dell'insegnamento nella scuola elementare e doveva tenere i sermoni della sera agli studenti. Era pagato quattrocentocinquanta fiorini all'anno. (Questa misteriosa discrepanza tra il salario di Menasseh e quello di Aboab fu causa di tensioni tra i due e fu un punto dolente nella relazione tra Menasseh e la congregazione). Durante le celebrazioni liturgiche, i quattro rabbini dovevano sedere tutti assieme, in ordine di importanza, su un apposito banco, mentre il chazzan, dirigeva le preghiere della congregazione e le letture della Torah. Avevano inoltre la responsabilità di dirimere assieme, con votazioni a maggioranza, tutte le questioni di halacha, vale a dire di legge religiosa, che potevano insorgere nella comunità. I rabbini non erano, ad ogni modo, i dirigenti della comunità. Non era compito loro gestire gli affari quotidiani della congregazione, non avevano voce in capitolo nelle questioni mondane, e neppure dirigevano la vita religiosa della comunità. Tutti i poteri, quello esecutivo, quello legislativo e quello giudiziario non relativo alla halacha, erano nelle mani di un consiglio composto di soli laici.

Con la fusione, i quindici pamassim delle tre congregazioni si riunirono in un solo ma'amad composto di sette individui: sei pamassim e un gabbai, cioè un tesoriere. Questo nuovo istituto dirigenziale servì in realtà anche da comitato costituente, emettendo cinquantasei nuove direttive che andarono ad aggiungersi alle ascamot delle tre vecchie congregazioni. E la prima di queste direttive affermava in modo chiaro e inequivocabile che "il ma'amad possiede un'autorità indiscussa e insindacabile: nessuno può sottrarsi alle sue decisioni, [ogni atto di disobbedienza è] punito da cherem".

Il metodo con il quale si entrava nel consiglio governativo, una posizione di grande prestigio, era la cooptazione: si veniva eletti dai sette membri del consiglio, ed era necessaria la maggioranza. Non c'erano consultazioni né erano previste supervisioni esterne sull'attività di elezione dei membri del ma'amad. Le uniche restrizioni erano le seguenti: si doveva essere ebrei da almeno tre anni e dovevano essere trascorsi almeno tre anni dall'ultimo incarico nel consiglio governativo. Inoltre, non ci potevano essere due o più parenti stretti (consanguinei o acquisiti) nel consiglio: "un figlio non può essere eletto nel ma'amad con il padre, un fratello non può essere eletto con un fratello, un nonno non può essere eletto con un nipote, uno zio non può essere eletto con un nipote, un cognato non può essere eletto con un cognato o con il padre del cognato". Infine, nessun eletto poteva rifiutare l'incarico. Il ma'amad si riuniva la domenica, e tutte le decisioni rimanevano segrete. Il consiglio esecutivo era la più alta autorità della comunità.

Non era previsto alcun appello alle sue decisioni. Tra le sue molteplici mansioni, il ma'amad doveva fissare le tasse della comunità, decidere gli incarichi degli ufficiali e degli impiegati della comunità, gestire le scuole, rompere gli indugi quando i chachamim non riuscivano a venire a capo di un problema, dirimere le controversie affaristiche tra ebrei portoghesi, distribuire i fondi di carità, dare il porto d'armi ai membri della congregazione, controllare i rituali della macellazione e l'addestramento degli shochetim, autorizzare la pubblicazione di libri, dare il permesso di circoncidarsi ai portoghesi decisi a far ritorno al giudaismo, dare il via libera per i divorzi, nominare il chatan torah ("sposo della Torah") per la festa di Simchat Torah, e soprattutto supervisionare la celebrazione delle feste ("Non ci dovranno essere giochi o indovinelli nella sinagoga durante la festa di Simchat Torah o in qualsiasi altra occasione"; "Al Purim, tutti i membri della congregazione dovranno sborsare il maot Purim [il denaro del Purim] per fare sedaca [tzedakah, la carità]"). I pamassim erano anche coloro che distribuivano i posti in sinagoga, agli uomini soltanto, poiché le donne dovevano arrangiarsi da sole, occupando il primo posto libero che trovavano nella galleria a loro destinata, e che fissavano gli orari delle celebrazioni. E avevano inoltre il potere di punire tutti coloro che trasgredivano una qualsiasi delle norme, sia con multe sia, nei casi più gravi, con la scomunica (cherem). Sebbene questo tipo di organizzazione politica della comunità avesse tratto indubbiamente ispirazione da Venezia, la struttura del potere, specialmente per quanto riguardava gli aspetti sociali, assomigliava molto a quella dei calvinisti di Amsterdam. I membri del ma'amad provenivano tutti da famiglie agiate di notabili, anche se non per forza dalle più ricche in assoluto, e appartenevano di solito al cartello dei mercanti affermati della comunità, oppure alla classe delle professioni (in particolare i medici). Quando era tempo di eleggere i nuovi membri, il consiglio in carica sapeva sempre dove andare a pescare per garantire la stabilità. Era solo una questione di ricchezza e/o di prestigio sociale. La comunità, a conti fatti, era governata da un'élite economica che perpetuava se stessa, da un'aristocrazia, o meglio, da un'oligarchia, che selezionava i propri successori, stabilendo le mansioni dei diversi organi e gruppi dirigenti. Si trattava, in tal senso, di una riproduzione in scala ridotta della vita politica di Amsterdam. Neanche nella città, infatti, vigeva un ordinamento democratico. Il governo comunale non era composto di delegati del popolo che rappresentassero gli interessi delle tante fasce sociali ed economiche di Amsterdam. Gli incarichi non erano accessibili a tutti. Il potere politico nella Amsterdam del Seicento, e questo è vero per quasi tutte le città olandesi, era gestito da un numero assai piccolo e ridotto di famiglie, note anche come le famiglie "reggenti". I reggenti erano appunto i membri di queste famiglie, tra le più benestanti della città, che formavano la sua classe oligarchica.

Provenivano dal mondo delle professioni, del commercio e delle imprese manifatturiere. Come nel caso degli ebrei, non si trattava obbligatoriamente delle famiglie più ricche. Benché la ricchezza fosse un requisito essenziale per entrare a far parte della classe dei reggenti, da sola non bastava. Ci furono anche famiglie assai ricche che non riuscirono mai a far parte della cricca. Entravano in gioco ulteriori fattori, come il prestigio sociale, i legami politici e familiari, le contingenze storiche. Stando alle osservazioni di uno storico, i reggenti non erano una classe sociale o economica distinta, ma "una fetta privilegiata dell'alta borghesia". Non erano tanto famiglie nobili quanto famiglie affermate sul piano economico, che avevano poi acquisito il monopolio del potere politico. Tra di esse

vi erano sia le famiglie di coloro che sedevano al momento nel vroedschap, o consiglio municipale, sia le famiglie di coloro che ne avevano fatto parte e di sicuro ne avrebbero fatto ancora parte in futuro.

In generale, si trattava di un sistema chiuso, anche se nei periodi di trambusto, i cosiddetti wetsverzettingen, potevano intervenire cambiamenti significativi nella classe dei reggenti e poteva ad esempio capitare che le famiglie reggenti allargassero la propria parentela con matrimoni studiati ad hoc.

I membri delle famiglie reggenti occupavano ad ogni modo tutte le cariche di potere più importanti nella città di Amsterdam. Lo schout, ovvero il capo della polizia e pubblico ministero, era di solito originario di una famiglia reggente del posto, così come del resto i burgemeesters, che erano incaricati dell'amministrazione degli affari quotidiani della città ed erano normalmente selezionati nel vroedschap.

Amsterdam, come parecchie altre città, aveva quattro burgemeesters, ciascuno in carica per un anno o due. Il vroedschap, vero cuore del sistema, si occupava di politica generale più che di affari quotidiani.

Contava di norma trentasei membri, che si interessavano di faccende riguardanti tutta la provincia, specialmente se queste coinvolgevano la città di Amsterdam (avevano tra l'altro il compito di dare indicazioni di voto ai delegati della città negli Stati d'Olanda), e di faccende di politica interna ed economica della città. A differenza di quanto accadeva nel ma'amad della comunità ebraica, simile sia per le funzioni legislative ed esecutive sia per l'ampiezza dei poteri, gli appartenenti al vroedschap rimanevano in carica tutta la vita. Quando un posto rimaneva vacante, il sostituto veniva eletto dai membri in carica dell'assemblea, come nel ma'amad. E le decisioni (alla stregua di quelle prese dal ma'amad) rimanevano segrete. C'era perfino una norma sulla consanguineità che assomigliava a quella in vigore tra gli ebrei portoghesi: padri e figli, fratelli e parenti vari (ma non i parenti acquisiti) non potevano sedere contemporaneamente nel consiglio. I nomi erano diversi ovviamente, Bicker, Six, Van Beuningen e De Graeff da una parte, Curici, Parar, Da Costa e Cohen dall'altra, così come era diversa la lingua delle delibere. Ma l'accentramento del potere politico era assai simile nei due casi, quello degli olandesi e quello degli ebrei portoghesi che vivevano in mezzo a loro. Nell'autunno del 1639, l'anno in cui la fusione delle tre congregazioni divenne una realtà di fatto, Baruch de Spinoza compì sette anni. Ciò vuol dire che aveva raggiunto l'età in cui gran parte dei ragazzi della comunità ebraica cominciano a frequentare le scuole elementari obbligatorie della congregazione.

Sua madre era morta un anno prima, il 5 novembre 1638, ed è facile immaginare che non fosse un periodo felice per la famiglia Spinoza.

Michael si ritrovava nuovamente vedovo, ma questa volta con cinque figli a carico. Non si può certo dubitare che il piccolo Baruch eccellesse negli studi e che fosse promosso ogni anno alla classe superiore, il che doveva riempire d'orgoglio il padre. Ma Lucas riferisce invece che suo padre "non aveva i mezzi per avviargli un'attività commerciale e per questo decise di fargli studiare la letteratura ebraica". In un altro resoconto biografico, più o meno coevo, si racconta addirittura di un padre risentito con il figlio per la preferenza accordata alla letteratura invece che agli affari. La cosa, ovviamente, non pare molto verosimile. Non si può nutrire alcun dubbio sul fatto che Michael volesse assicurare ai figli, nati, a differenza di lui, in una rigogliosa comunità ebraica, una solida educazione ebraica. Al

contrario, è sicuro che ci tenesse molto a questo aspetto, dato pure che in qualità di parnas si era occupato ben due volte (1635-36, 1642-43) delle istituzioni educative della comunità.

Aveva tra l'altro deciso di iscrivere subito se stesso e i tre figli maschi alla società Ets Chaim, quella per l'educazione, non appena era stata fondata, nel 1637, società che aveva, tra i suoi vari compiti, quello di offrire borse di studio agli studenti più dotati. Michael pagò la quota d'iscrizione, di diciotto fiorini, e fece pure una donazione, di cinquantadue fiorini. Tutti questi fatti, messi assieme, non rendono dunque molto credibile l'ipotesi che l'educazione di uno dei filosofi più importanti del xvi secolo sia stata solo il frutto di una riluttante concessione, opera di un padre un po' deluso.

CAPITOLO QUARTO - TALMUD TORAH.

Verso il 1640, Rabbi Sabatti Schef tei Hurwitz di Francoforte, in viaggio per la Polonia, fece una deviazione per visitare Amsterdam. Tra gli ebrei, ci racconta, incontrò “molta gente rispettabile e istruita”. Andò a dare un’occhiata alle scuole della comunità portoghese e fu talmente impressionato da lamentarsi del fatto che “niente di simile si possa trovare nel nostro paese”.

Un’altra persona in visita ad Amsterdam, Shabbethai Bass, uno studioso polacco, riferisce che: [Nelle scuole] dei sephardim... ho visto “giganti [dello studio]: bimbi piccoli come cavallette“, ”ragazzi che sono diventati caproni“. Mi sembravano dei prodigi per la loro insolita confidenza con l’intera Bibbia e con la scienza della grammatica.

Sapevano comporre versi e poemi in metrica, e sapevano anche parlare un ebraico puro. Felice l’occhio che ha potuto vedere tutto questo. Bass, evidentemente deliziato, prosegue descrivendo la scansione di una giornata scolastica e i diversi livelli di insegnamento. Sottolinea la grande quantità di studenti presenti nelle aule (“possano ancora aumentare!“) e mette in evidenza i progressi che gli allievi compiono passando da una classe a quella superiore. Le basi di questo sistema educativo, tanto ammirato dagli ebrei (e dai gentili) in visita ad Amsterdam, erano state però gettate molto tempo prima, nel 1616, quando Beth Jacob e Neve Shalom avevano fondato la società Talmud Torah, confraternita per l’educazione inizialmente votata all’istruzione dei rampolli di famiglie che non potevano permettersi tutori privati. La società aveva poi messo in piedi una scuola, che a partire dal 1620 fu situata in una casa presa in affitto a fianco della sinagoga di Beth Jacob, nel THoutgracht. Nel 1639, quando le tre congregazioni si fusero in una sola, alla comunità unita di Talmud Torah fu fatto dono di quella casa e di una accanto, e la scuola venne chiamata anch’essa Talmud Torah. L’istruzione era gratuita per le classi elementari, il che indusse progressivamente sia le famiglie ricche sia quelle povere a mandarvi i propri figli, per apprendere i rudimenti del giudaismo. E fu questa la scuola, distante pochi passi da casa, giusto dall’altra parte del canale, che Spinoza cominciò a frequentare verso il 1639. Nel 1637, fu fondata anche un’altra confraternita per l’educazione, Ets Chaim. Dapprima essa fu concepita come una fondazione per la ricerca, il cui scopo era quello di accumulare un capitale sufficiente a generare interessi che, assieme alle donazioni, consentissero agli studenti più dotati di continuare a studiare ai livelli più alti. Ma presto Ets Chaim si trasformò in una scuola talmudica per i ragazzi più grandi, che aveva pure il compito di formare i futuri rabbini. Nella scuola della comunità portoghese, l’istruzione era suddivisa in sei classi. Le quattro classi inferiori, generalmente per bambini tra i sette e i quattordici anni, frequentata da tutti, forniva le basi religiose, culturali e letterarie che ogni ebreo istruito doveva possedere. Nel 1639, quando Spinoza probabilmente iniziò ad andare a scuola, Mordechai de Castro era l’insegnante della prima. Come tutti gli altri maestri di scuola elementare, Castro era chiamato “Rubi”. Guadagnava centocinquanta fiorini all’anno per insegnare l’alfabeto e la pronuncia dell’ebraico. Shabbetai Bass ci racconta che “in prima i bambini studiano fino a quando sono capaci di leggere il libro delle preghiere; poi sono promossi in seconda“. Una volta promossi, e il

tempo impiegato per esserlo dipendeva solo dai progressi dell'allievo, anche se di solito ci voleva più di un anno, gli studenti cominciavano a leggere la Torah in ebraico con Joseph de Faro. E in seguito imparavano un brano della Torah, uno alla settimana ("con gli accenti"), sotto la guida di Jacob Comes. Stando a quanto riferisce Bass Comes (il cui salario si aggirava sui duecentocinquanta fiorini all'anno) o chiunque occupasse allora il suo posto faceva studiare il Pentateuco ai ragazzi "fino a quando si erano impraticitati con tutti e cinque i libri di Mosè fino all'ultimo verso", privilegiando il canto del testo ebraico. Inoltre, i ragazzi cominciavano a lavorare sulla traduzione di brani della Torah. Quando gli studenti finivano la terza, iniziavano a tradurre in spagnolo le letture settimanali della Torah, o parshah, sotto la guida di Abraham Baruch. Dal momento che Baruch era chazzan, senza dubbio insisteva molto con i suoi allievi sugli aspetti melodici della lettura. Gli studenti di terzo grado studiavano inoltre il commento di Rashi allaparsbah.

Nella classe successiva, Saloni ben Joseph dava lezioni sui profeti e su Rashi. Bass riferisce che in questa classe (in cui, al tempo della sua visita, forse Saloni già non insegnava più) "uno dei ragazzi recita ad alta voce un verso ebraico e poi lo spiega in spagnolo agli altri che lo ascoltano. Poi tocca al successivo, e così via". L'insegnamento nella scuola elementare era impartito perlopiù in spagnolo, com'era costume in quasi tutte le comunità sefardite sparse per il mondo. Lo spagnolo era la lingua dell'apprendimento e della letteratura (inclusa la letteratura sacra), anche per quegli ebrei che parlavano normalmente in portoghese. La traduzione della Bibbia che tutti gli studenti di Talmud Torah dovevano imparare a memoria era quella dello spagnolo Ferrara, risalente al 1553. Come osserva Cecil Roth, che ha studiato la storia dei marrani, "il portoghese era la lingua parlata, ma lo spagnolo, una lingua semisacra, veniva insegnato a tutti". Molti insegnanti della congregazione, del resto, provenivano da regioni del mondo ebraico in cui si parlava ladino (o giudeo-spagnolo).

Mentre, perlomeno in questa prima fase d'esistenza della comunità di Amsterdam, sarebbe stato assai difficile incontrare uno studente che capisse e parlasse correntemente l'ebraico. La scuola iniziava alle otto di mattina. Gli insegnanti e gli studenti lavoravano per tre ore, fino alle undici, quando suonava la campanella. Presumibilmente, tornavano tutti a casa per pranzo (e magari per una breve ricreazione). Erano di nuovo a scuola alle due e ci rimanevano fino alle cinque di sera (eccetto d'inverno, quando la scuola iniziava a un'ora più "appropriata" e gli studenti ci restavano solo fino a quando iniziava la funzione serale in sinagoga). In molte case, è possibile che l'educazione pubblica fosse integrata da lezioni private. Bass osserva infatti che "per quelle ore in cui il ragazzo è a casa, il padre assume un tutore, incaricato di insegnargli a scrivere in ebraico, di fargli imparare altre lingue e la poesia, di ripassare con lui la lezione appresa in classe, di guidare la sua educazione, e di insegnargli in generale tutto quanto possa interessarlo". A tutti gli studenti con meno di sedici anni era richiesto, inoltre, di presenziare ogni giorno alle preghiere della sera e al canto dei salmi, che si svolgevano in sinagoga. Finito il quarto grado di istruzione, quando uno studente era ormai sui quattordici anni, era finita pure la scuola elementare. I due livelli di istruzione successivi prevedevano a questo punto, tra le tante cose, lo studio del Talmud, sia della Mishnah sia della Gemara, e la lettura di altri classici. Gli studenti che frequentavano queste classi superiori erano però assai meno numerosi di quelli che avevano frequentato le elementari. Il percorso di studi che li

attendeva ora durava almeno sei anni e aveva essenzialmente lo scopo di formare i futuri rabbini. Nelle ascamot della congregazione, l'articolo dedicato ai compiti dei diversi chachamim afferma che "Chacham Isaac Aboab insegnerà la grammatica della lingua ebraica e darà le prime lezioni sulla Gemara". Bass descriveva così il quinto grado di istruzione: Ai ragazzi viene insegnato a interpretare da soli la legge della Mishnah fino a quando ne acquisiscono la comprensione e l'intelligenza, raggiungendo così il livello di bocher [studente talmudico]. In questa classe parlano solo ebraico, tranne che per dare spiegazioni in spagnolo sulla legge. Studiano anche a fondo la scienza della grammatica. E ogni giorno imparano una legge della Mishnah con il relativo commento della Gemara. (Dato che Bass scrisse questi appunti quando Spinoza aveva già terminato la scuola e Aboab non insegnava più la Gemara, è difficile dire in che misura il suo quadretto sia una descrizione veritiera di quanto accadeva in aula quando Spinoza era ancora uno studente. Si possono avere dei dubbi, in particolare, sul fatto che gli studenti degli anni Quaranta e lo stesso Aboab, un tempo marrano, avessero una conoscenza tanto fluente dell'ebraico orale da permettersi di "non parlare nessun'altra lingua" in classe e sapessero leggere tanto bene l'ebraico e l'aramaico da studiare il Talmud direttamente in versione originale. Può darsi invece che i passi più importanti di questi testi fossero tradotti in spagnolo). Il quinto grado di istruzione, di cui fu responsabile per un certo tempo Menasseh ben Israel, dopo la partenza di Aboab per il Brasile, nel 1642, prevedeva anche che gli studenti, ormai giovanotti, imparassero le direttive della halacha sulle festività ebraiche: Quando una festa o una celebrazione si avvicina, tutti gli allievi studiano i relativi capitoli di Shulchan Aruch [il codice della legge ebraica, redatto da Rabbi Joseph Caro nel xvi secolo]: le leggi della pasqua ebraica per la pasqua ebraica, e le leggi del Sukkot per il Sukkot. Il tutto dura fino a quando i ragazzi si sono impraticitati con le norme sulle festività. Del sesto grado di istruzione, che era anche l'ultimo, era responsabile direttamente il rabbino capo della congregazione, Rabbi Saul Mortera.

Questi doveva impartire il suo insegnamento sul Talmud agli studenti più avanzati, essenzialmente allo scopo di farne dei rabbini, anche se non tutti poi diventavano chachamim. Sotto lo sguardo vigile di Mortera, gli allievi investivano diversi anni della loro vita nello studio di Gemara, Rashi e Tosafot, oltre che di Maimonide e di altri testi filosofici e rabbinici. Di sicuro, Spinoza frequentò la scuola Talmud Torah fino al quarto grado di istruzione, e dunque fino all'età di quattordici anni. Un tempo si era soliti pensare che egli avesse frequentato pure le classi superiori, preparandosi a diventare rabbino. Erano in molti a credere infatti, in modo forse un po' romantico, che egli fosse stato uno dei migliori allievi di Mortera.

Lucas, ad esempio, sostiene che "Mortera, una vera celebrità per gli ebrei, oltre che il rabbino meno ignorante di quei tempi, ammirava la condotta e l'ingegno del suo discepolo... E l'approvazione di Mortera aumentò la stima che tutti già avevano per il suo allievo". Ci sono però ottimi motivi di dubitare che Spinoza abbia mai oltrepassato il quarto (o al massimo il quinto) grado di istruzione, con il desiderio di diventare in seguito rabbino. Spinoza certamente eccelleva negli studi, e acquisì un'ottima conoscenza della lingua ebraica, sufficiente a consentirgli di scrivere in seguito una sua grammatica ebraica, e una profonda conoscenza della Bibbia e di importanti fonti rabbiniche. Era un giovane di intelligenza non comune, che doveva essersi distinto facilmente tra i compagni. A giudizio di Colerus, "Spinoza era dotato per natura di una mente scaltra e di grande perspicacia".

Quanto fosse scaltro e perspicace lo si capisce da un aneddoto che racconta Lucas. La storia è forse troppo bella per essere vera (anche se, dato che i due si conoscevano personalmente, potrebbe essere stata raccontata a Lucas dal filosofo in persona). Ad ogni modo, essa ci offre un piccolo ritratto di quel giovane precoce che doveva essere Spinoza negli anni Quaranta.

Michael, un “onest’uomo che aveva insegnato al figlio a non confondere la superstizione con la pietà genuina”, un giorno decise di mettere alla prova Bento, che allora aveva solo dieci anni. Gli dette istruzione di recarsi da una vecchia signora di Amsterdam per ritirare soldi che gli erano dovuti. Quando entrò in casa sua, la trovò intenta a leggere la Bibbia. La donna gli fece cenno di aspettare che avesse terminato le preghiere. Quando finì, il bambino le disse del suo incarico e la buona donna, dopo aver contato il denaro di fronte a lui, disse, indicando i soldi posati sulla tavola: “Ecco quanto devo a tuo padre. Possa tu un giorno essere retto come lui, che non si è mai discostato dalla legge di Mosè. E che il cielo ti benedica solo nella misura in cui saprai imitarlo”.

Se Michael stava davvero mettendo alla prova il carattere del figlio, le sue speranze non andarono deluse: Non appena terminò di dire queste parole, la donna prese il denaro per metterlo nella borsa del bambino.

Ma, avendo notato nella donna tutti quei tratti di pietà fasulla contro cui il padre lo aveva messo in guardia, il bambino volle contare di nuovo i soldi di fronte alla donna, malgrado le sue resistenze. E scoprì che mancavano due ducati, che la pia vedova aveva fatto cadere in un cassetto attraverso una fessura appositamente creata nella tavola. Il che non fece che confermare i suoi sospetti. Gli anni Quaranta non cominciarono bene per gli ebrei che abitavano attorno alla Breestraat.

Grandi furono l’euforia e la speranza suscitate dalla loro crescita numerica e dal loro rafforzamento come comunità unita. Un numero sempre maggiore di sefarditi provenienti da varie zone dell’Europa e del bacino mediterraneo, per non parlare poi degli ashkenaziti provenienti dall’Europa orientale, immigravano ad Amsterdam, detta anche Eleutheropolis, “la città della libertà”. Ma la decade iniziò male per la congregazione, con l’incubo dell’eterodossia e della tragedia. Nel 1640, Uriel (o Cabrici) da Costa, membro di una nota e rispettabile famiglia della comunità, si uccise sparandosi un colpo in testa. I Da Costa erano mercanti, un tempo marrani, fuggiti dal Portogallo. Con l’eccezione del volubile Uriel, che sembra comunque essere stato responsabile, almeno in parte, della riconversione della famiglia al giudaismo, i Da Costa si adeguarono bene alla vita ortodossa ebraica nella loro nuova patria, guadagnandosi presto la stima della comunità.

Il fratello di Uriel, Abraham, fece parte del ma’amad di Beth Jacob negli anni 1637-38, con Michael d’Espinoza, e sempre con lui divenne membro, negli anni 1642-43, del comitato per l’educazione di Talmud Torah. E’ probabile che ci fosse una qualche relazione tra le due famiglie, seppure non se ne abbia l’assoluta certezza. Sembra che ci fosse quantomeno un legame tra la famiglia di Uriel da Costa e quella della madre di Spinoza, Hanna, che risaliva al loro comune soggiorno nel Portogallo settentrionale“. Ad ogni modo, quel che è indubbio è che lo stesso Spinoza, come tutti gli altri membri della comunità, conosceva bene le idee eretiche di Da Costa; ed è assai probabile che ci abbia riflettuto a lungo e con pazienza.

Uriel da Costa era nato nel 1585 a Porto, da famiglia aristocratica. Il padre, Bento da Costa, era, come dice lo stesso Uriel, “un cristiano convinto“, mentre la

madre pare che fosse invece giudaizzante. A Uriel fu impartita una normale educazione cristiana, finì per studiare diritto canonico all'Università di Coimbra, e più tardi divenne tesoriere ecclesiastico. La sua, a quanto è dato vedere, fu una vita assolutamente pia: temeva la dannazione eterna e si confessava con regolarità. Ma a un certo punto nacquero i primi dubbi. Come egli scrisse nella sua autobiografia: Più pensavo a queste cose, e più mi sentivo a disagio.

Alla fine, caddi in uno stato inestricabile di perplessità, disagio e agitazione. La tristezza e il dolore mi divoravano. Ma trovavo altresì impossibile confessare i miei peccati secondo il rito romano per ottenere una qualche assoluzione e per compiere quanto ci si aspettava da me. Cominciai così a disperare della mia salvezza... Dato che trovavo difficile abbandonare la religione nella quale ero cresciuto fin dalla culla e che, grazie alla fede, aveva messo profonde radici in me, espressi i miei dubbi (all'età di circa ventidue anni): poteva non esser vero tutto quanto si diceva della vita eterna? La fede in queste cose è in sintonia con la ragione? La ragione, infatti, mi guidava senza posa e mi sussurrava all'orecchio cose assolutamente contrarie [alla fede].

Dopo aver espresso ad alta voce, almeno a se stesso, questi dubbi sull'incompatibilità reciproca di fede cristiana e di ragione umana, Uriel trovò requie, a quanto dice, potendo continuare così la sua vita ecclesiastica. Presto, però, cominciò a leggere la Torah e i profeti, per vedere cosa offrisse il giudaismo. Si convinse, racconta, che la legge di Mosè fosse stata rivelata da Dio in persona e si risolse perciò a seguire questa strada. Certo, praticare apertamente (o segretamente, è uguale) il giudaismo non era consentito in Portogallo. Così rinunciò alla sua prebenda, abbandonò la casa che il padre aveva costruito nel quartiere benestante della città, e se ne andò via dal Portogallo con la madre e i due fratelli. Viaggiarono verso nord e nel 1612 si stabilirono ad Amsterdam, "dove trovammo ebrei che vivevano, senza timori, da ebrei". Uriel e i suoi fratelli furono circumcisi e cominciarono a familiarizzarsi con i riti e le osservanze di una regolare vita ebraica.

La delusione, tuttavia, non tardò a riaffiorare. Uriel sostiene di essere andato in cerca della religione della Bibbia, di una pura devozione alla legge mosaica, piuttosto che di una religione deformata dai rabbini, fatta tutta di regole superflue e senza senso. "Passarono alcuni giorni faticosi, prima che capissi, facendone direttamente l'esperienza, che le abitudini e le disposizioni degli ebrei mal si addicevano alle leggi prescritte da Mosè". L'intervallo di tempo fu più lungo probabilmente, ma il racconto restituisce bene la natura del problema di cui soffriva Uriel: da una parte c'era quella che egli definiva "la legge assoluta", dall'altra c'erano "le invenzioni" dei cosiddetti saggi ebrei, "aggiunte totalmente estranee alla legge". Forse Da Costa era un po' ipocrita nel descrivere questa rivelazione. Non è pensabile, come ha sostenuto uno studioso, che egli fosse stato tanto ingenuo da credere di poter trovare, nell'Europa del Seicento, una comunità che visse in tutto e per tutto secondo il giudaismo biblico; e non può essere stato troppo sorpreso, dunque, dal modo in cui vivevano gli ebrei a quel tempo, secondo il giudaismo rabbinico. Anche il giudaismo familiare a Da Costa, del resto, quello che egli aveva ereditato dalla madre giudaizzante e dagli altri marrani, era un giudaismo intriso di parecchi ingredienti della religione rabbinica e postbiblica. Comunque, quali che fossero le sue aspettative, Uriel fu atterrito dal giudaismo che trovò ad Amsterdam. Ai suoi occhi, non era altro che una setta, guidata da farisei dell'ultima ora. Si trasferì dunque ad Amburgo, dove pubblicò nel 1616 il suo

Propostar contra a Tradicao, composto di sette tesi che mettevano in dubbio, tra le altre cose, la validità della Legge orale (vale a dire del Talmud), dimostrando “la vanità e la nullità delle tradizioni e delle norme dei Farisei“. E’ già abbastanza che si distruggano le basi della Torah dicendo che si dovrebbero interpretare gli ordini della Torah stessa secondo i resoconti orali e che dovremmo credere in questi resoconti tanto quanto crediamo nella Torah dello stesso Mosè. Se diamo ascolto a tutto questo, dobbiamo introdurre dei cambiamenti nella Torah e, alla fin fine, creare una nuova Torah, diversa da quella reale. [Ma] è impossibile che esista una Torah orale... Dicendo che dobbiamo attenerci alle leggi del Talmud così come ci atteniamo alla Torah di Mosè, si finisce per fare della parola umana qualcosa di pari alla parola di Dio. Uriel era poi tormentato anche, a quanto pare, da dubbi sull’immortalità dell’anima e sulla vita eterna, dottrine che avrebbe attaccato e criticato a lungo negli scritti successivi. Venezia rispose alla pubblicazione del libro di Da Costa con la scomunica (cherem) dell’autore, pronunciata da Rabbi Leon Modena il 14 agosto 1618. Modena condannò coloro “che contraddicono le parole dei nostri saggi e che distruggono, sotto lo sguardo impassibile di Israele, ogni stecato eretto a protezione della Torah, affermando che le parole dei nostri saggi sono un caos e definendo stupide tutte le persone che ci credono“.

Il giudizio di Modena era destinato a pesare molto ad Amburgo e ad Amsterdam, data la fiducia riposta da queste comunità nella congregazione di Venezia. Rabbi Modena si fece carico anche di confutare il punto di vista di Da Costa e di difendere la Legge orale in un libro intitolato La scure e la lancia (“ Signore, giudica chi mi accusa, combatti chi mi combatte. Afferra i tuoi scudi e sorgi in mio aiuto. Vibra la lancia e la scure“, Salmo 35, v.2) scritto “a difesa dei nostri saggi, contro un uomo stupido e smarrito, anche se savio ai propri occhi, il cui nome è macchiato per sempre“. Da Costa fu messo al bando anche ad Amburgo. Tornò ad Amsterdam poco tempo dopo, dove continuò a diffondere le sue opinioni. Secondo Samuel da Silva, un medico di Amburgo al quale i rabbini di Amsterdam chiesero di confutare le tesi di Da Costa, quest’ultimo sosteneva che...la Legge orale è una bugia e una falsità, che la Legge scritta non ha bisogno di simili spiegazioni, e che lui e gli altri come lui possono invece spiegarla.

Egli afferma inoltre che le leggi dalle quali è governato Israele e con le quali continua a essere governato sono tutte invenzioni di una cricca di uomini ambiziosi e malvagi... E sostiene che tutto Israele pratica un culto bizzarro, che egli intende distruggere. Da Costa, aggiungeva Da Silva, rifiutava il rito della circoncisione e si prendeva gioco di diverse usanze ebraiche, come i tefillin (filatteri), le talledot (gli scialli da preghiera) e le mezuzot. L’aspetto più grave della vicenda era comunque, a suo avviso, la negazione dell’immortalità dell’anima. Da Costa sosteneva infatti che l’anima umana è mortale e dunque non sopravvive alla morte del corpo. L’anima, secondo lui, è generata per via naturale dai genitori di ciascuno di noi, non è creata da Dio separatamente e poi riposta in un corpo. Viene al mondo con il corpo stesso, poiché è, a ben vedere, una parte del corpo, e cioè lo spirito vitale che scorre nel sangue. In quest’ottica, l’anima degli uomini non differisce affatto dall’anima degli animali. L’unico tratto distintivo dell’anima umana è la sua razionalità. Di conseguenza, l’anima è mortale e corruttibile come tutte le altre parti del corpo umano (e alla stregua di qualsiasi altro corpo). E non si può parlare di una vita dopo la morte, né di una ricompensa o di un castigo per l’eternità. “Una volta morto, non rimane nulla dell’uomo, e neppure egli torna in vita“.

Preservare questa vita è l’unica vera ragione d’obbedire a Dio e ai suoi

comandamenti, e il frutto che se ne trarrà sarà semplicemente quello d'essere ricompensati in vita per il proprio lavoro quaggiù.

La Legge, osserva Da Costa, non dice chel'anima è immortale o che c'è vita dopo la morte, una vita fatta di castighi o ricompense.

Al contrario, la Torah afferma che l'essere umano, non soltanto il suo corpo, "polvere è e polvere ritornerà". Anche se, conclude Da Costa, tanti errori, tante malvagità e tanti comportamenti superstiziosi, fondati su nostre paure e nostre speranze del tutto irrazionali, si spiegano solo con questa credenza nell'immortalità dell'anima. Il 15 maggio 1623, il bando da cui era stato colpito Da Costa nelle città di Venezia e di Amburgo fu ribadito e confermato, senza sorprese, dalla comunità di Amsterdam. I signori, Deputati della Nazione, informano di aver saputo dell'arrivo in città di un uomo chiamato Uriel Abadot. Quest'uomo pubblicizza diverse opinioni false, erronee ed eretiche, che vanno contro la nostra santa legge. Per di più, è già stato dichiarato eretico e scomunicato a Venezia e ad Amburgo. Si sono fatti diversi tentativi, con la dovuta grazia e delicatezza, per ricondurlo alla verità, con la mediazione dei chachamim e degli anziani della Nazione, in presenza dei suddetti Deputati. Preso atto tuttavia che egli, con ostinazione e arroganza, persiste nella sua depravazione e ribadisce le sue false opinioni, si emette, con i ma'amadot delle comunità e con i suddetti chackamim, la seguente ordinanza: che egli sia ostracizzato come un uomo corrotto, perseguitato dalla Legge del Signore; che nessuno, di nessun rango, sia egli maschio, femmina, genitore o straniero, parli con lui; che nessuno entri nella casa dove adesso abita, né mostri alcuna simpatia per lui, pena l'inclusione nella stessa scomunica e la separazione dalla nostra comunità. Per rispetto nei confronti dei suoi fratelli, concediamo loro otto giorni prima di separarsi da lui. Amsterdam, il tredici di Omer dell'anno 5383 [1623]. Samuel Abarbanel, Binhamin Israel, Abraham Curici, Joseph Abeniacar, Raphael Jesurun, Jacob Franco. La reazione di Da Costa fu spavalda. "Dato che si è giunti fino a questo punto, egli rispondeva, mi sono deciso a scrivere un libro in cui dimostrerò la giustezza della mia posizione e, basando i miei argomenti sulla Legge stessa, mostrerò esplicitamente la vanità delle tradizioni e delle osservanze dei Farisei, così come la discrepanza tra le loro tradizioni e istituzioni da una parte, e la Legge Mosaica dall'altra". Il libro di Da Costa, *Esame delle tradizioni farisaiche*, pubblicato nel 1624 dallo stesso editore olandese che aveva pubblicato l'attacco di Da Silva (*Trattato sull'immortalità*), è una rielaborazione delle sue prime polemiche sull'immortalità dell'anima e delle sue prime critiche della tradizione orale. Per le sue tesi eretiche, un affronto sia per i cristiani sia per gli ebrei, venne posto agli arresti dagli ufficiali della città di Amsterdam: passò dieci giorni in carcere e fu multato per millecinquecento fiorini. Il libro fu bruciato, e ne sopravvisse una sola copia. Sua madre, invece, si schierò al suo fianco, il che mise piuttosto in imbarazzo i capi della comunità ebraica di Amsterdam. Sarah (nata Branca) da Costa non era infatti solo la madre dell'eretico Uriel, ma anche di due membri influenti e rispettati della comunità. I fratelli di Uriel si attennero al decreto di cherem. Condannarono il fratello e ruppero ogni legame con lui. Ma l'anziana madre continuò a vivere in casa con lui, a stringergli la mano, a mangiare la carne che lui stesso aveva macellato, e persino (così si racconta) a seguire le sue dottrine.

In linea di principio, secondo le regole della comunità, a lei, come a chiunque avesse sfidato i governatori e fosse morto senza pentirsene, avrebbe dovuto essere negato un posto nel cimitero ebraico. Che cosa avrebbero fatto, dunque, se fosse

morta in questa situazione di aperta ribellione? I rabbini di Amsterdam scrissero a Jacob Halevi di Venezia, per chiedergli un'opinione sulla vicenda. Halevi, pietosamente, rispose che "dal punto di vista della legge ebraica nessuno può rifiutare un posto nel cimitero israelita a un'onesta donna". Nel frattempo, le idee di Da Costa stavano diventando sempre più estremiste: "Sono giunto alla conclusione che la Legge non ci è stata data da Mosè, ma è solo un'invenzione umana, come ce ne sono tante al mondo. Essa per più versi contraddice la legge di natura, e Dio, autore della natura, non può contraddire se stesso, il che sarebbe successo invece se avesse ordinato all'uomo di rispettare dei comandamenti che sono contrari alla natura di cui egli stesso è l'autore". A questo punto, però, Da Costa decise che non era molto conveniente cercare di condurre ancora una vita solitaria, soprattutto non era conveniente sotto il profilo finanziario, per cui tentò di riconciliarsi con la comunità ebraica, "di riunirsi a loro, di mettersi al passo, agendo secondo i loro auspici, scimmiettando le scimmie, come essi stessi dicono". (Potrebbe anche essere stato spinto a farlo dal desiderio di sposarsi, dato che la seconda scomunica, che di lì a poco lo avrebbe colpito, lo avrebbe anche obbligato a sciogliere un legame da poco stretto). Ritrattò in pubblico e cercò di vivere secondo i consueti criteri ortodossi. Questo sforzo di uniformarsi agli altri dovette però essere piuttosto penoso per lui, e difatti non durò a lungo. Suo nipote riferì alle autorità che Uriel stava violando le norme sulla dieta, dando adito al sospetto "che io non sia un ebreo".

Fatto ancor più grave: fu colto in flagrante mentre tentava di convincere due cristiani, uno spagnolo e uno italiano, a non convertirsi al giudaismo e a non unirsi alla comunità, "non sapevano che giogo si stavano mettendo al collo con le proprie mani". Per questo motivo fu portato di nuovo al cospetto dei rabbini e dei leader laici della comunità. E nel 1633 fu colpito dalla seconda scomunica, la più severa, per quanto ne sappiamo, che fosse stata fino ad allora pronunciata dalla comunità. Gli fu offerta la possibilità di espiare ogni colpa sottomettendosi a una flagellazione, ma egli rifiutò la proposta. Sette anni dopo, tuttavia, sempre più povero e solo, cambiò idea. Entrai nella sinagoga. Era piena di uomini e donne riunitisi per lo spettacolo.

Giunse il momento di salire sulla piattaforma di legno che, situata nel mezzo della sinagoga, serviva di solito per le letture pubbliche e le altre funzioni liturgiche. Lessi ad alta voce il testo della mia confessione, scritto da loro: per gli atti che avevo commesso meritavo di morire mille volte, non avevo rispettato il Sabbath, non avevo serbato la fede, ed ero andato tanto lontano da convincere anche altri a non diventare ebrei. Per la loro soddisfazione, accettavo di rispettare e seguire tutti gli ordini e gli obblighi che mi avrebbero imposto.

Infine, giuravo che mai più sarei caduto in simili crimini e turpitudini. Finita la lettura, scesi dalla piattaforma e il rabbino capo mi si avvicinò dicendomi, a voce bassa, di appartarmi in un certo angolo della sinagoga. Ci andai, e la guardia mi disse di spogliarmi.

Nudo fino alla cinta, con il capo coperto, a piedi scalzi, tenevo le braccia attorno a una colonna. La guardia si avvicinò e mi legò le mani attorno alla colonna. Cessati i preparativi, si avvicinò il cantore, prese la frusta e mi rifilò trentanove scudisciate, come esige la tradizione... Un salmo fu cantato durante la flagellazione. Quando tutto fu finito, mi ritrovai seduto a terra, un cantore o un chachamim si avvicinò a me e mi liberò dalla scomunica... Poi mi rimisi addosso i vestiti e andai verso la soglia della sinagoga. Lì mi sdraiai. La guardia mi teneva la

testa, e tutti coloro che uscivano dalla sinagoga mi passarono sopra, camminando sulle parti basse del mio corpo. Tutti, giovani e vecchi, parteciparono alla cerimonia. Nemmeno le scimmie potrebbero esibire agli occhi del mondo azioni tanto spaventose e comportamenti tanto ridicoli. Quando la cerimonia fu finita, e non era rimasto più nessuno, mi alzai. Coloro che mi erano affianco mi tolsero di dosso la sporcizia... E me ne tornai a casa. Ma per Uriel fu più di quanto potesse sopportare. Pochi giorni dopo, terminata la sua autobiografia, *Exemplar humanae vitae* (Un modello di vita umana), che si concludeva con un'accusa ai magistrati di Amsterdam per non averlo difeso dalle ingiustizie perpetrate nei suoi confronti dai "Farisei", si tolse la vita. Gli studiosi si sono interrogati sull'autenticità delle memorie di Da Costa, soprattutto per quanto riguarda questo resoconto del castigo finale, forse l'atto più importante della congregazione che solo un anno prima aveva realizzato la sua trionfale riunificazione. Alcuni dicono che il testo pare il frutto di uno spirito antisemita, che un cristiano potrebbe averlo contraffatto, o addirittura scritto in gran parte, con lo scopo di screditare la comunità ebraica. E non c'è dubbio che il testo di Da Costa sia stato utilizzato per gettare una cattiva luce sulla congregazione di Amsterdam. Ma è come se questo fosse il primo esempio di un castigo simile inflitto dalla comunità. Nel 1639, giusto prima del tentativo finale di Da Costa di riconciliarsi con la congregazione, Abraham Mendez domandò l'annullamento della scomunica che gli era stata inflitta per aver violato una delle regole della congregazione sul matrimonio. Quando chiese il perdono, gli fu detto che avrebbe dovuto "salire sul pulpito e leggere la dichiarazione portagli dai membri del ma'amad. Poi sarà flagellato in pubblico di fronte alla congregazione. E infine si sdraierà ai piedi delle scale in modo tale che i membri della congregazione possano passargli sopra". Spinoza, che all'epoca del suicidio di Da Costa aveva solo otto anni, non poteva certo capire ancora i dubbi e i pensieri eretici che tormentavano lo spirito di Uriel. Nondimeno, le tesi di Da Costa sull'immortalità dell'anima, sullo statuto della Torah, scritta da Mosè per comunicare al popolo la parola di Dio oppure semplice "invenzione" di gente venuta tempo dopo, e sulla natura superstiziosa delle religioni istituzionalizzate furono discusse ampiamente e rimasero a lungo nella memoria della comunità, influenzando certamente la crescita intellettuale di Spinoza. Il che non vuol dire, come dà a intendere un quadro piuttosto fantasioso dipinto nell'Ottocento, che Spinoza abbia plasmato il suo pensiero seduto sulle ginocchia di Da Costa. Nel 1640, la famiglia di Spinoza aveva altre cose cui pensare, più importanti del suicidio di un eretico. Hanna era morta da un paio d'anni e Michael era di sicuro alla ricerca di una nuova moglie, che si prendesse cura della casa e dei figlioli; la più grande, Miriam, aveva solo undici (massimo dodici) anni, e il più piccolo ne aveva probabilmente tre.

Nell'aprile dell'anno successivo, il cinquantaduenne Michael si sposò dunque con Esther (Hester) Fernand, alias Giomar de Soliz, che aveva all'epoca circa quarant'anni. Esther proveniva da Lisbona ed era da poco giunta ad Amsterdam. Viveva in città con la sorella Margrieta; entrambi i genitori erano morti. Forse fu proprio Michael, con l'aiuto di Margrieta, conosciuta magari tramite la congregazione, a far venire la sorella ad Amsterdam, con il proposito di sposarla. Lo stesso giorno in cui Michael ed Esther presentarono domanda scritta di matrimonio alle autorità di Amsterdam, Margrieta annunciò le sue nozze prossime venture con Emanuel de Tovar di Faro, "abitante a Uylenburg, i cui parenti risiedono in Brasile". Sappiamo così a proposito di Esther qualcosa di più di quanto

sappiamo a proposito delle altre due mogli di Michael, ma le informazioni di cui disponiamo restano comunque assai scarse. Potrebbe essere stata una parente di Abraham Parar, membro in vista di un'importante famiglia della comunità.

Probabilmente non imparò mai l'olandese, poiché le sue ultime volontà, un documento legale da redigere di fronte a un notaio olandese (in questo caso, Jan Volkaertsz Oli, un notaio al quale Michael si rivolgeva spesso, forse perché aveva un assistente che parlava portoghese) e dunque scritto di norma in olandese, furono scritte invece in portoghese. Non abbiamo alcun indizio sul tipo di relazione che si stabilì tra Spinoza e la matrigna, e non sappiamo che cosa egli ne pensasse. E' un vero peccato, perché sarebbe stata lei ad allevarlo dall'età di otto anni in poi, ed è indubbio che influenzò molto il ragazzo. Se Rebecca era davvero la figlia di Hanna, significa comunque che Esther non riuscì mai ad avere figli propri. Dopo l'affare Da Costa, è probabile che gli spiriti della congregazione di Talmud Torah avessero bisogno di essere risolti. Ed è quello che dovette accadere quando lo Stadholder Frederik Hendrik decise di recarsi in visita nell'Houtgracht e si degnò di gettare un'occhiata anche alla sinagoga della comunità. La carica di Stadholder era un residuo dei giorni in cui i Paesi Bassi erano ancora governati dal duca di Borgogna, che aveva l'abitudine di nominare un luogotenente per tenere a bada i suoi possedimenti al Nord. Quando gli Asburgo ereditarono il territorio, la corona di Spagna ufficializzò la carica, nominando un membro della nobiltà locale rappresentante del sovrano. Gli olandesi mantennero il titolo e lo rivoltarono, paradossalmente, contro gli stessi spagnoli. Lo Stadholder più importante e popolare (e leggendario) di sempre fu Guglielmo I, che guidò la rivolta delle Province Unite contro la Spagna negli anni Settanta e Ottanta del xvi secolo. Dopo l'inizio della guerra, e poi per tutto il Seicento, lo Stadholder divenne una carica provinciale, anche se di solito un rampollo della casata degli Grange assumeva il titolo di Stadholder di più province allo stesso tempo, e due di loro si spartivano tutte e sette le province. C'era sempre uno Stadholder dominante ad ogni modo (eccetto negli anni che vanno dal 1650 al 1672), quello a capo delle province di Olanda, Zeeland, Utrecht, Overijssel e Gelderland. La sua era in realtà una carica nazionale, non troppo dissimile dalla monarchia, soprattutto per il valore simbolico di unità nazionale che assumeva, era, a conti fatti, il simbolo dell'Olanda unita. Lo Stadholder era pure ex officio presidente della Corte d'Olanda, responsabile cioè dell'ordine pubblico e dell'amministrazione della giustizia. Era incaricato di difendere la "vera religione", quella della Chiesa riformata. Ed era, particolare niente affatto trascurabile, dal punto di vista pratico almeno, comandante in capo dell'esercito e della flotta della repubblica olandese. Dal 1625 al 1647, lo Stadholder d'Olanda e di alcune altre province fu Frederik Hendrik, figlio di Guglielmo I. La sua decisione di recarsi in visita alla sinagoga di Talmud Torah fu davvero notevole. Gli ebrei erano ancora considerati "stranieri residenti" nella repubblica, fu solo infatti nel 1657 che furono dichiarati "sudditi e abitanti a tutti gli effetti dei Paesi Bassi uniti". In molti quartieri della Chiesa riformata, questi residenti stranieri erano persino giudicati sgraditi. Andando a visitare il luogo di preghiera degli ebrei, lo Stadholder dimostrava di non condividere e non accettare l'intolleranza di certi calvinisti. Dava il suo sigillo di approvazione alla comunità, in cui doveva avere scorto un importante fattore di crescita economica, offrendo loro, almeno tacitamente, la sua protezione. L'occasione di visitare la sinagoga, per la prima volta nella storia della sua casata, fu data allo Stadholder dall'arrivo in Olanda della regina Enrichetta Maria, moglie di Carlo I d'Inghilterra. La regina

inglese stava accompagnando lì la figlia Maria, di appena dieci anni, promessa in sposa al figlio di Frederik, Guglielmo. Enrichetta Maria voleva vedere gli ebrei in preghiera, cosa che non poteva certo fare in patria, dato che gli ebrei ne erano stati espulsi nel 1290 e per molto tempo non sarebbero stati riammessi ufficialmente. Ma c'era anche un altro motivo, più materiale, che rendeva opportuna la visita.

La regina aveva portato con sé dall'Inghilterra i gioielli della corona e sperava di lasciarli in pegno ai mercanti ebrei per ottenere denaro in prestito, denaro di cui il marito, sotto assedio, aveva un assoluto bisogno. Così, anche per ragioni di politica internazionale e di relazioni familiari (e le due cose di solito facevano tutt'uno nel Seicento), Frederik Hendrik accompagnò la regina a visitare la sinagoga, assieme al principe Guglielmo II e alla futura nuora, la principessa Maria. Il 22 maggio, i reali furono accolti dalla comunità portoghese e fu loro dato il benvenuto nel beit hamidrash di Talmud Torah. Una delegazione della comunità ebraica ringraziò lo Stadholder per la protezione dispensata nel corso degli anni, e Jonas Abrabanel lesse un poema da lui stesso composto per l'occasione. Ma fu Rabbi Menasseh ben Israel ad avere l'onore di dare il benvenuto ufficiale ai reali: Noi non riteniamo più nostra patria la Castiglia o il Portogallo, ma l'Olanda.

Non ci riteniamo più sudditi della corona spagnola o di quella portoghese, ma delle Loro Eccellenze gli Stati Generali e di Sua Maestà, dalle cui armi benedette siamo protetti e dalle cui spade siamo difesi.

Quindi, nessuno si deve sorprendere se diciamo quotidianamente preghiere per le Loro Eccellenze gli Stati Generali e per Sua Maestà, così come per i nobili governatori di questa rinomatissima città. Frederik Hendrik fu senza dubbio compiaciuto dei sentimenti espressi dai mercanti portoghesi, e lo fu ancor più quando vide che erano disposti a tirare fuori i soldi. Il che spiega tra l'altro perché tredici anni dopo Menasseh, in viaggio per l'Inghilterra, nutrì la speranza di convincere con solidi argomenti finanziari Oliver Cromwell, subentrato nel frattempo a Carlo I, ad accogliere nuovamente gli ebrei in Inghilterra. Gli olandesi in visita alla sinagoga erano diventati comunque in quegli anni un fatto piuttosto comune, anche durante le ore del servizio liturgico. Il 29 ottobre 1648, ad esempio, un folto gruppo di burgemeester e di magistrati cittadini si recò in visita all'edificio dell'Houtgracht. E nel gruppo c'erano pure Andries Bicker, ricco e potente mercante, esponente di una delle famiglie reggenti della città, e il capitano Frans Banning Cocq, la cui compagnia di guardie civiche era stata immortalata sei anni prima da Rembrandt nel dipinto noto come La ronda di notte. Lo stesso Rembrandt non era semplicemente di passaggio nel quartiere della Breestraat, durante gli anni Quaranta.

Viveva a quel tempo in un'abitazione costosa, forse troppo per le sue scombussolate finanze, situata proprio nel vialone. Poco dopo essere arrivato ad Amsterdam, aveva cominciato a fare disegni, acqueforti e dipinti dei suoi vicini di casa ebrei, sia per sé sia per loro. Abbiamo, ad esempio, un'acquaforte del 1636 che dovrebbe essere un ritratto di Menasseh ben Israel, il quale viveva giusto dall'altra parte della strada. Rembrandt fece pure un ritratto del dottor Ephraim Bueno, amico di Menasseh e studioso erudito. (Pare che i due fossero modelli piuttosto richiesti all'epoca: un ritratto di Bueno fu fatto anche da Jan Lievens, una volta partner di Rembrandt; e Menasseh venne ritratto nel 1636 da Govert Flinck, vecchio allievo di Rembrandt). E abbiamo poi un'acquaforte del 1648 che mostra un gruppo di anziani ebrei polacchi raccolti fuori della sinagoga, così come alcuni schizzi di ebrei a spasso per la strada. A differenza di Romeyn de Hooghe però, che

negli anni Settanta ritrasse gli ebrei e il loro ambiente, Rembrandt non voleva solo lasciare un documento sulla vita quotidiana degli ebrei (e sull'architettura del quartiere), ma stava effettuando in realtà lavori preliminari per i suoi quadri su soggetti storici e biblici: i volti e i corpi che vediamo nei suoi schizzi di ebrei giovani e anziani sono infatti gli stessi che ricompaiono nei suoi dipinti su scene e immagini del Vecchio Testamento, dipinti che andarono a ruba anche tra i sefarditi. Gli ebrei portoghesi erano appassionati collezionisti d'arte, come gli olandesi del resto. La casa Finto, ad esempio, conteneva "quadri preziosi, del valore complessivo di una tonnellata d'oro".

Alphonso Lopez, agente ad Amsterdam di Luigi XIII di Francia e del suo primo ministro, il cardinale Richelieu, comprò, e forse addirittura commissionò, il quadro di Rembrandt Il profeta Balaam, nel 1626. Senza parlare di quel che successe con Diego d'Andrade. Questi aveva commissionato a Rembrandt un ritratto di una certa fanciulla, lasciandogli una cauzione. Quando d'Andrade vide il dipinto, però, fece osservare con insistenza che il ritratto "non aveva alcuna rassomiglianza con il volto e con l'aspetto della ragazza", per cui chiese a Rembrandt di modificarlo o di dipingerne un altro. Rembrandt si rifiutò di farlo, e d'Andrade si rifiutò di pagarlo. Quando d'Andrade chiese indietro il denaro, Rembrandt accettò tuttavia di apportare qualche modifica al dipinto, a patto che d'Andrade pagasse subito l'intera somma convenuta. Avrebbero poi lasciato decidere ai governatori della corporazione di San Luca, la corporazione di pittori alla quale Rembrandt apparteneva, se il ritratto fosse rassomigliante oppure no.

Si è discusso molto sull'intensità dei contatti che, al di là della mera osservazione, Rembrandt ebbe con gli ebrei che lo circondavano, che lo circondavano alla lettera, dato che Daniel Finto, commerciante di tabacco, abitava nella casa affianco e la famiglia di Salvator Rodrigues dall'altra parte. Ci furono di sicuro relazioni d'affari, che vertevano sulle opere d'arte e sull'impiego di modelli ebrei anonimi. Ci furono poi le sedute vere e proprie, durante le quali veniva eseguito il ritratto. E ci fu senza dubbio uno stretto rapporto di lavoro con Rabbi Menasseh. Nel 1635, ad esempio, Rembrandt si deve essere consultato con Menasseh su un problema di esegesi biblica (e forse persino di scrittura ebraica) per la realizzazione del quadro Il festino di Belshazzar, in cui si vede il re di Babilonia ricevere un avviso da Dio (scritto in aramaico) secondo un'interpretazione dell'episodio del tutto conforme a quella di Menasseh. Rembrandt collaborò poi alla Piedra gloriosa de la estatua de Nebuchadnesar di Menasseh, fornendo quattro incisioni da usare come illustrazioni per quel testo, pubblicato nel 1655. A parte ciò, si devono ricordare infine i litigi con i vicini, una tentazione in cui tutti sfortunatamente, ma inevitabilmente, cadono. Nel maggio del 1654, ad esempio, Finto ebbe da ridire per un lavoro di manutenzione della casa per il quale, a suo parere, Rembrandt non aveva pagato la quota convenuta, senza parlare del fracasso che Rembrandt faceva nel seminterrato. Sembra ragionevole, insomma, parlare di veri e propri "rapporti di Rembrandt con gli ebrei di Amsterdam e pensare che avesse relazioni piuttosto strette con loro. E' vero che uno studioso del pittore parla in proposito di "congetture emotive", ribadendo che "Rembrandt non penetrò a fondo nella comunità ebraica" ed ebbe contatti solo sporadici con persone "assai inserite nell'ambiente cristiano". Ed è vero che non disponiamo di molti documenti per decidere quale delle due ipotesi sia più credibile, a parte i ritratti di Menasseh e di Bueno, e le saltuarie collaborazioni con Menasseh. Ma se si pensa da una parte all'innegabile curiosità di Rembrandt per le

cose ebraiche e dall'altra al cosmopolitismo della comunità sefardita, pare arduo sostenere l'ipotesi più riduttiva. Perché mai Rembrandt avrebbe dovuto limitarsi a frequentare gli ebrei più "inseriti nell'ambiente cristiano", visto che viveva in mezzo a loro, in pieno quartiere ebraico? E perché dovrebbe avere avuto contatti solo occasionali con gli ebrei portoghesi suoi vicini, tanto inclini all'arte e al lavoro intellettuale? La questione più coinvolgente, ad ogni modo, è se Spinoza conoscesse Rembrandt di persona. E' stuzzicante ipotizzare che queste due grandi figure della cultura olandese del Seicento si siano conosciute. Le occasioni, a parte gli incontri casuali per strada, potrebbero essere state parecchie, anche se Rembrandt non poteva certo avere interesse a conoscere Spinoza in quel periodo. Alcuni studiosi hanno ipotizzato che Menasseh abbia funto da intermediario. Rembrandt potrebbe aver visitato la sinagoga o la scuola in compagnia di Menasseh (o magari di Mortera, di cui forse fece un ritratto) ed essere stato presentato dal rabbino al giovane Spinoza, uno dei migliori allievi della scuola.

Oppure potrebbero essersi incontrati a casa di Menasseh. Purtroppo, però, sono tutte ipotesi senza fondamento. Benché Menasseh ben Israel sia definito di solito "l'insegnante di Spinoza", pare improbabile che Spinoza sia stato suo allievo alla scuola di Talmud Torah. Quando Rabbi Aboab partì per il Brasile e Menasseh assunse il ruolo di insegnante del quinto grado, Spinoza frequentava tutt'al più il secondo grado di istruzione. E quando Spinoza passò alle classi superiori, Menasseh fu sostituito da Judah Jacob Leao. Non c'è nessuna prova, dunque, che Menasseh e Spinoza fossero in confidenza, e non c'è nessuna ragione di pensare che Menasseh volesse fare incontrare Rembrandt e Spinoza, specialmente negli anni Quaranta. E' legittimo immaginare che Spinoza e Rembrandt si siano conosciuti magari negli anni Cinquanta, ma neppure in questo caso ci sono prove. Uno degli allievi di Rembrandt, Leendert Van Beyeren, a quanto pare abitò a casa di Franciscus Van den Enden, insegnante di latino di Spinoza, fino alla morte, avvenuta nel 1649. Van Beyeren faceva copie dei dipinti di Rembrandt e vendeva i quadri del maestro alle aste d'arte. Dal momento che Van den Enden era un appassionato d'arte (prima di emigrare ad Amsterdam era stato mercante d'arte), potrebbe forse aver conosciuto il celebre pittore, tramite Van Beyeren. E se la loro relazione continuò anche dopo la morte di quest'ultimo, potrebbe addirittura aver presentato all'artista il suo nuovo e brillantissimo allievo, Spinoza, verso la metà degli anni Cinquanta. Ma si tratta anche in questo caso di pure ipotesi, che non sono corroborate da nessuna prova. A conti fatti, dunque, non è possibile controbattere nulla allo studioso di Rembrandt che ha scritto: "l'ingenuo desiderio di trovare a tutti i costi un legame tra Rembrandt e Spinoza è privo di ogni appiglio storico".

(NOTA: Schwartz sostiene in effetti che "ogni indizio va in direzione contraria. Il grande amico di Spinoza nel mondo dell'arte fu Lodewijk Meyer, uno dei fondatori di Nil Volentibus Arduum, alleato di Andries Pels. La loro antipatia per Rembrandt deve avere certamente contagiato anche Spinoza, se mai ne parlarono insieme".

CAPITOLO QUINTO - UN MERCANTE DI AMSTERDAM.

Dal giorno delle nozze di Michael e Esther, nel 1641, a quello della morte del figlio Isaac, nel 1649, non sappiamo quasi nulla su Spinoza e la sua famiglia, tolto che Michael svolse il suo secondo incarico (il primo per conto della congregazione unita) dipamas nel consiglio per l'educazione (chiamato adesso "Talmud Torah e Tezoureiro de Es Haim").

Sappiamo qualcosa degli affari di Michael, ad esempio dell'accordo commerciale da lui raggiunto nel 1644 con Abraham Parar e Antonio Fernandes Carvejal, "mercante di Londra" (che si trovava in quella città a dispetto delle autorità inglesi e del bando ufficiale degli ebrei, ed era destinato a diventare uno dei fondatori della prima sinagoga a Londra). Ma non sappiamo nulla delle attività di Bento in questi anni, a parte le prevedibili ipotesi che si possono avanzare sulla vita di un ragazzo dell'epoca nella comunità ebraica di Amsterdam. Dopo anni di studi intensi e severi, Bento dovrebbe aver festeggiato il suo bar mitzvah nel 1645, all'età di tredici anni. Ma non sappiamo che progetti avesse in mente il padre per il figlio. Aveva l'intenzione di farlo tornare in famiglia dopo le classi elementari, o voleva farlo studiare ancora e fargli frequentare le classi superiori affinché diventasse rabbino? Eventi imprevisti, nel giro di poco, avrebbero sciolto ogni dubbio.

Quando Isaac, il figlio maggiore di Michael, morì nel settembre del 1649, Spinoza stava per compiere diciassette anni. Questo vuol dire che, se tutto fosse andato per il verso giusto, avrebbe dovuto cominciare a frequentare il primo livello delle classi superiori, cioè il quinto grado di istruzione, alla scuola Talmud Torah. All'epoca, il titolare della cattedra era Rabbi Menasseh, che sarebbe stato presto sostituito da Judah Jacob Leao (noto anche con il soprannome di Tempio per la devozione quasi fanatica con la quale si impegnò a costruire un modello in miniatura del Tempio di Salomone). Fino al xx secolo si è creduto che Spinoza avesse completato gli studi fino ai livelli più alti, per prepararsi a diventare rabbino. Questo potrebbe essere quanto il padre aveva in mente per lui. Se guardiamo al suo impegno nei consigli educativi della comunità, ci rendiamo subito conto che Michael ci teneva molto all'educazione scolastica; e Bento, tra l'altro, doveva essere uno studente assai dotato. Che orgoglio e che onore per un vecchio marrano vedere diventare il proprio figlio un chacham: ci poteva essere riuscita migliore per un giovane ebreo tanto dotato? Se le cose andarono davvero così, e Spinoza nutriva davvero l'aspirazione di diventare un giorno rabbino, questo non può che avere aggravato ulteriormente il dramma della sua caduta in disgrazia. Ma, sulla base di documenti ritrovati negli archivi ebraici di Amsterdam negli anni Trenta, Vaz Dias ha dimostrato che Spinoza, a ben vedere, non frequentò mai le classi superiori, o midrash, quelle in cui insegnava Rabbi Mortera e che prevedevano lo studio avanzato della Gemara e di testi filosofici e rabbinici, quando avrebbe dovuto, cioè nei primi anni Cinquanta. La confraternita di Ets Chaim teneva infatti un registro delle borse di studio conferite agli studenti che frequentavano i midrashim superiori (nonché delle multe comminate a coloro che marinavano i corsi). E nel registro del 1651, l'anno in cui il diciottenne Spinoza avrebbe dovuto trovarsi nella classe di Rabbi Mortera, probabilmente per la prima

volta, il suo nome non compare. Così come non compare gli anni precedenti o quelli successivi. Questo non vuol dire che Spinoza non abbia mai studiato il Talmud o la filosofia ebraica con Saul Levi Mortera, ma significa comunque che i suoi studi nel seminario di Ets Chaim furono interrotti prematuramente. Spinoza non era destinato a diventare un rabbino. Una spiegazione semplice del motivo per il quale Spinoza non compare nei registri scolastici delle classi superiori è che Michael, dopo la morte di Isaac, aveva bisogno di lui per portare avanti gli affari. Spinoza dunque, che in documenti notarili del 1654 è definito un “mercante portoghese ad Amsterdam”, abbandonò verosimilmente gli studi verso la fine del 1649, o poco dopo, per aiutare il padre nella sua attività di import-export. Potrebbe avere smesso di frequentare la scuola ancor prima, subito dopo aver finito le elementari (verso il 1646 o giù di lì), per andare dritto a lavorare all'età di soli quattordici anni. Dato che il suo nome non compare nei registri per i talmudim di Ets Chaim degli anni 1647-50 (5407-11), non ci sono neppure prove che abbia davvero completato il quinto grado di istruzione. Michael potrebbe aver tolto Bento da scuola prima ancora che potesse presentarsi per lui la possibilità di compiere studi avanzati. E, se le cose stanno così, Michael allora non fu mai ossessionato dall'idea di farlo diventare un rabbino. Alla stregua del padre, il figlio doveva invece diventare un mercante (benché il fatto di essere un rabbino non impedisse a nessuno di intraprendere un'attività mercantile, Mortera, Menasseh e Samuel de Casseres, tutti rabbini della comunità, erano anche mercanti). Michael fu eletto al ma'amad della congregazione di Talmud Torah nel 1649, segno che godeva ancora all'epoca della massima stima dei colleghi. Le cose dovevano andargli piuttosto bene. Malgrado alcuni debiti, dovuti specialmente al suo coinvolgimento nell'affare Henriques, aveva un bel po' di denaro in banca. Non solo, ma i profitti commerciali delle sue attività, svolte ora con l'aiuto di Bento, avrebbero dovuto crescere ulteriormente negli anni successivi, se si pensa agli importanti sviluppi politici che toccavano da vicino il commercio olandese (ed ebraico-olandese). Nel dicembre del 1640, il Portogallo ruppe la sua alleanza politica con la Spagna, scegliendo l'autonomia economica e diplomatica. Questo permise ai sefarditi di Amsterdam di cominciare a ristabilire legami mercantili con il Portogallo e con le sue colonie.

Si trattava di rotte commerciali che erano state assai importanti per la crescita economica della comunità nei suoi primi anni di vita, ma che erano diventate quasi inaccessibili in seguito, a causa della cessata tregua con la Spagna nel 1621. Una volta dato il via libera alle navi olandesi in quell'arena, agli ebrei fu possibile trarne nuovamente notevoli vantaggi. E un'opportunità del genere dovette sembrare particolarmente favorevole a Michael, che commerciava in frutta e nocchie con l'Algarve, nel Portogallo meridionale. I sefarditi svolsero un ruolo attivo nelle trattative tra il Portogallo e i Paesi Bassi (che progettavano di allearsi assieme contro la Spagna), impegnandosi a fondo per garantire la libertà di commercio tra l'Olanda, il Portogallo e il Brasile. Si diedero anche da fare, come lobby, per la protezione dei residenti ebraici nelle zone del Brasile occupate dagli olandesi. Verso il 1644, c'erano più di quattordicimila ebrei in Brasile, concentrati perlopiù a Recife. Questi emigrati ebrei-olandesi avevano facilitato gli scambi commerciali tra il Brasile e i Paesi Bassi negli anni in cui, a causa della guerra, non si poteva passare per la Spagna o il Portogallo. Ma la pace tra i Paesi Bassi e il Portogallo non era destinata a durare a lungo nemmeno questa volta. Nel 1645, i cattolici portoghesi proprietari di piantagioni nel Brasile olandese scatenarono una

rivolta. Il Portogallo accorse in loro aiuto e nel giro di pochi mesi riconquistò quasi tutto il territorio in mano agli olandesi. Il che ebbe come effetto di bloccare il commercio di zucchero, in mano agli ebrei, e di disperdere i coloni olandesi (inclusi gli ebrei di Recife): alcuni se ne andarono ai Caraibi, altri emigrarono nella Nuova Amsterdam, e altri ancora fecero ritorno in Olanda. La pace con la Spagna, in compenso, fu siglata finalmente nel 1648, con la firma del Trattato di Münster. Dopo ottant'anni di ostilità, interrotti solo dalla Tregua dei Dodici Anni, la repubblica dei Paesi Bassi, le Province meridionali e gli Asburgo riuscirono a mettersi d'accordo per cessare la guerra. Era un progetto che aveva già coltivato Frederik Hendrik poco prima di morire, nel marzo del 1647, anche se osteggiato dal figlio, Guglielmo II, e dai consiglieri calvinisti, che volevano ad ogni costo andare avanti e "liberare" tutte le province del Sud. Benché Guglielmo II fosse subito diventato Stadholder, gli Stati di Olanda, guidati dal grande pensionano, Adriaan Pauw, e da Andries Bicker, un burgemeester di Amsterdam, erano comunque saldamente al comando degli Stati Generali, e perciò a capo della politica della repubblica. Nella primavera del 1648, essi dunque garantirono la ratifica dei settantanove articoli del Trattato di Münster, rafforzando così, temporaneamente, la loro posizione di dominio sulla casata degli Orange.

Il nuovo Stadholder si oppose alla pace, senza però riuscire a ottenere alcunché. Grazie alla firma dei diversi accordi tra gli Stati Generali e la corona di Spagna, gli ebrei poterono rifarsi ampiamente delle perdite subite in seguito alla ripresa delle ostilità con il Portogallo, nel 1645, ristabilendo il commercio con la Spagna e con le colonie in suo possesso (in particolare i Caraibi). Gli storici sono abbastanza concordi nel dire che la fine della guerra nel 1648 segna di fatto l'inizio dell'"età dell'oro degli ebrei sefarditi d'Olanda". Da quel momento in avanti i porti spagnoli furono accessibili alle navi olandesi, e (grazie al decreto di Filippo IV) pure gli ebrei sudditi d'Olanda ebbero la possibilità di commerciare liberamente con la Spagna, anche se tramite agenti cattolici o protestanti. Gli ebrei si garantirono così presto una buona parte, all'incirca il 20 per cento, degli scambi con la Spagna, trasportando lì, dal Nordeuropa, legna e grano, in cambio di vino, uva, olio d'oliva, sidro, mandorle e agrumi.

Il tutto rappresentò probabilmente un notevole incremento di opportunità per Michael, dopo il periodo nero della guerra. E negli anni in cui dunque Spinoza cominciò a prendere parte attiva alla società, si ebbe una crescita del suo volume d'affari e di profitti grazie a questa ritrovata facilità negli scambi commerciali. La pace con la Spagna non significa che tutto andasse bene dentro i confini della repubblica. Al contrario, le controversie sulla pace che portarono alla firma del trattato non fecero che inasprire le tensioni religiose e politiche già esistenti tra le diverse fazioni olandesi. Per anni, Amsterdam e altre città avevano insistito fortemente perché fossero ridotte le spese militari e fosse concluso un qualche accordo di pace con il nemico, se non altro per il bene dell'economia nazionale. E quando la pace fu siglata, la contrapposizione tra i reggenti più o meno liberali che controllavano gli Stati d'Olanda (a favore della pace) e i calvinisti ortodossi (con lo Stadholder al loro fianco) divenne talmente aspra che ne vennero messi in discussione gli stessi principi politici su cui si fondava la repubblica. Benché la sua fazione avesse perso la battaglia sul trattato di pace con la Spagna, Guglielmo II non era tipo che si desse facilmente per vinto e ben presto approfittò della discordia tra l'Olanda e le altre province del paese per scavare un vero e proprio fossato tra di loro. Ci furono molti problemi da affrontare durante la crisi politica

degli anni 1649-1650. Quanto doveva essere tollerante la repubblica nei confronti dei residenti cattolici e arminiani? Adesso che la guerra era cessata, era ancora necessario mantenere in vita un esercito tanto grande? Guglielmo, con alcune altre province, sostenne che bisognava conservare l'esercito così com'era (composto di circa trentacinquemila uomini). Appoggiò anche una misura, contrastata dall'Olanda, volta a escludere i cattolici da ogni incarico nei territori controllati dagli Stati Generali (i cosiddetti Territori Generali), sperando così di aumentare la sua popolarità tra i calvinisti. Questi, a loro volta, scorsero nell'amicizia dello Stadholder un'opportunità per riaprire la lotta contro i rimostranti. Una crisi economica generale, il fallimento della Compagnia olandese delle Indie occidentali (che molti attribuirono al rifiuto dell'Olanda di prestare alcun aiuto), il brutto tempo, il prezzo alto del pane e i raccolti scarsi non fecero che aggravare ulteriormente il malessere generale. Ma il problema di fondo, che stava dietro tutti questi, verteva in realtà sulla natura politica della repubblica. Il cosiddetto partito degli Stati, che faceva capo a sei città d'Olanda: Amsterdam, Dordrecht, Delft, Haarlem, Hoorn e Medemblik, sosteneva che la repubblica d'Olanda era una lega di province sovrane. I loro oppositori, la fazione cioè dello Stadholder (gli "orangisti"), insistevano invece che si trattava di una federazione unita con potere delegato all'autorità centrale, e che le province avevano ceduto parte della loro sovranità agli Stati Generali nel momento in cui si erano unite alla federazione. Il partito degli Stati si interrogava sulla reale necessità, in una repubblica come la loro, di una figura pressoché monarchica come quella dello Stadholder; mentre gli orangisti accentuavano l'importanza del ruolo militare e politico di un "capo eminente", di una figura unificante, che a loro avviso poteva proteggere la Chiesa pubblica e fungere da capitano generale dell'esercito, abbastanza grande, della repubblica. Guglielmo sperava di ottenere alla fine il controllo degli Stati d'Olanda, rendendoli malleabili al proprio volere. Ma, per far questo, doveva in primo luogo indebolire l'opposizione. Ragion per cui pianificò l'arresto dei reggenti a capo del partito degli Stati (in particolare di Pauw e dei fratelli Bicker). Voleva inoltre rimpiazzare i predicatori "arminiani" proreggenti di Amsterdam con predicatori orangisti, più leali e meno tolleranti. Nel maggio del 1650, non appena l'Olanda offrì a Guglielmo il pretesto che aspettava ormai da tempo, tutti i nodi vennero al pettine. Quando la provincia decise unilateralmente di smantellare una parte delle truppe, lo Stadholder, con l'appoggio degli Stati Generali, si mosse con astuzia. Gli Stati Generali (pur con il dissenso di Olanda e Gelderland) autorizzarono Guglielmo a recarsi in ogni città d'Olanda che si fosse espressa a favore dello smantellamento. A luglio, dopo essere entrato ad Amsterdam ed essere stato maltrattato dai locali burgemeester, Guglielmo arrestò i reggenti a capo dell'opposizione, mentre le truppe degli Stati Generali già marciavano sulla città. I fratelli Bicker e i loro alleati furono estromessi dal vroedshap e la città di Amsterdam, circondata ormai da dodicimila soldati, accettò docilmente le richieste dello Stadholder circa le dimensioni dell'esercito. La vittoria del fronte orangista fu di breve durata, ad ogni modo. Il 6 novembre 1650, Guglielmo II, con grande disappunto dei suoi sostenitori, morì di vaiolo. I cambiamenti da lui introdotti ad Amsterdam e negli Stati d'Olanda non ebbero tempo di metter radici. Nel giro di poco, l'equilibrio politico ad Amsterdam tornò a essere quello di prima, con gli arminiani saldamente al comando della città. Dopo la crisi del 1650, il potere effettivo nella repubblica cadde di nuovo nelle mani dei reggenti locali delle città e dei villaggi. La provincia d'Olanda, dal canto suo, tornò a occuparsi dei propri

affari, adesso sotto la guida del grande pensionano Jacob Cats, continuando ad affermare la propria sovranità a dispetto di ogni rivendicazione federalista. Gli Stati d'Olanda acquisirono di nuovo una posizione dominante negli Stati Generali e assunsero anche una parte degli incarichi militari e politici delegati in precedenza allo Stadholder.

Malgrado poi la nascita, poco dopo la morte di Guglielmo II, nel 1650, del figlio, Guglielmo III, non ci furono più Stadholder nati al di fuori delle province di Frigia e Groninga fino al 1672. Dopo questi eventi burrascosi molti problemi rimasero comunque aperti, e alcuni di essi concernevano direttamente gli ebrei. Tra le questioni discusse alla Grande Assemblea convocata all'Aia all'inizio del 1651 per fare il punto sulla situazione politica nella repubblica, c'era anche quella della tolleranza religiosa. I calvinisti ortodossi speravano ancora in uno Stato irregimentato sotto il profilo teologico, se non addirittura in un'unica confessione religiosa. Erano preoccupati dall'ascesa del cattolicesimo e dal numero crescente di congregazioni protestanti non ortodosse, non riformate o in aperto dissenso con la Chiesa riformata (luterani, mennoniti e rimostranti). Ma la loro collera si riversava in particolare sugli ebrei. Costoro, "blasfemi contro Cristo", si diceva, non dovrebbero essere liberi di praticare apertamente la loro religione in nessun luogo della repubblica. L'Olanda, pur facendo alcune concessioni ai sinodi della Chiesa riformata e pur accettando che in futuro le congregazioni non ortodosse o non riformate "non possano insediarsi in luoghi dove non si siano già insediate", lasciò tuttavia in pace gli ebrei. I primi anni Cinquanta furono anni dolorosi per la famiglia Spinoza. Michael perse il posto nel ma'amad, pur andando a ricoprire l'incarico di amministratore di Bikur Cholim, la società di prestiti della comunità, nel 1650. A giugno di quell'anno, la sorella di Spinoza, Miriam, si sposò con Samuel de Casseres, uno studente rabbinico della scuola di Talmud Torah. Michael, per qualche ragione, non poté presenziare alla cerimonia dinanzi alle autorità comunali e fu invece Esther ad accompagnarli. Si prese nota comunque che "Michael de Spinose, il padre, dava il suo assenso al matrimonio". De Casseres, "con nessun genitore vivo e abitante nella Batavierstraat", aveva all'epoca ventidue anni. Era allievo di Rabbi Mortera nel medras superiore, e aveva ancora davanti a sé due anni di studio. A differenza di Spinoza, egli avrebbe concluso poi i suoi studi per diventare rabbino. Samuel era, infatti, uno dei protetti di Mortera, e sarebbe stato proprio lui a pronunciare l'orazione funebre per l'insegnante, nel 1660, poco prima di morire anch'egli. Non divenne però mai rabbino della congregazione di Talmud Torah, prestando invece servizio come sofer, vale a dire come scriba, nella comunità. Fu anche mercante, entrando oltretutto in affari con Michael nel 1652. Miriam e Samuel ebbero un figlio, Daniel, tra marzo e settembre del 1651. Il 6 settembre 1651, a poco più di un anno dal matrimonio, Miriam morì, forse proprio nel dare alla luce Daniel.

Samuel, consapevole che il figlio aveva comunque bisogno di una madre, sposò la sorella (o sorellastra) di Miriam, Rebecca. E quando lo stesso Samuel morì, nel 1660, Rebecca si assunse la responsabilità di allevare il proprio nipote-figliastro, assieme ai tre figli messi al mondo nel frattempo (Hana, Michael e Benjamin). Daniel sposò poi Judith de David Moreno nel 1678, ad Amsterdam, ma i due finirono per divorziare. Poco tempo dopo, Rebecca e i suoi due figli maschi si trasferirono a Curacao. Due anni dopo la morte di Miriam, Michael rimase vedovo per la terza volta. Il 24 ottobre 1653, infatti, Esther morì. Può darsi che fosse malata da tempo, visto che un anno prima aveva pensato bene di redigere le ultime

volontà e il testamento, documento che tra l'altro fu incapace di confermare con l'approssimarsi della morte ("L'autrice del testamento, non essendo in grado di firmare a causa della debolezza, ha domandato a noi [il notaio] di dare conferma in sua vece"). Neanche Michael doveva stare tanto bene quando la moglie fu sepolta, poiché cinque mesi più tardi morì anche lui. Dovette trattarsi di un periodo deprimente per Bento. Perse il padre, la matrigna e la sorella nel giro di tre anni. Nel 1654, all'età di ventuno anni, Spinoza si ritrovò senza genitori, entrambi, tra l'altro, malati già da tempo ("negli anni della sua formazione,, osserva Vaz Dias, non deve aver goduto di una salda guida paterna"). La famiglia potrebbe anche avere avuto problemi finanziari, dato che il patrimonio che Spinoza ereditò era composto in gran parte di debiti. Volente o nolente, egli doveva adesso gestire un'attività appena uscita da lunghi anni di crisi. E doveva farlo, oltretutto, con i creditori alle calcagna. Negli ultimi anni di vita di Michael, ogni ricavo ottenuto grazie alla ripresa del commercio con la Spagna era stato danneggiato dagli effetti deleteri della politica inglese di ostruzione del traffico marittimo olandese. Non appena i rapporti con la Spagna si normalizzarono, il parlamento inglese emise infatti l'Atto di navigazione del 1651, con il quale si proibiva alle imbarcazioni olandesi di trasportare merce proveniente dall'Europa meridionale nei porti britannici e si rendeva illegale ogni commercio olandese con le colonie inglesi, in particolare con i Caraibi. Misure tanto provocatorie, senza parlare della continua azione di disturbo degli inglesi nei confronti delle navi olandesi in alto mare, potevano sortire un solo effetto: quello di scatenare una reazione militare da parte degli olandesi. La prima guerra anglo-olandese scoppiò dunque nel 1652.

E fu salutata con esultanza dal partito degli orangisti, che scorse nel conflitto un'occasione per restituire il trono d'Inghilterra a Carlo II e per fare di Guglielmo III uno Stadholder degno del padre. Come ovvio, notevole fu invece lo sconforto di quanti erano impegnati in attività commerciali, come i reggenti e i sefarditi di Amsterdam. Quando Bento subentrò al padre, la guerra con l'Inghilterra era già finita (presto seguita dal conflitto anglo-spagnolo, che tornò però utile all'economia olandese). Non erano finiti i debiti, invece. Spinoza aveva comunque qualcuno al suo fianco: il fratello più giovane Cabrici (Abraham).

E la ditta di Bento y Cabrici de Spinoza non fece altro, probabilmente, che proseguire le attività mercantili di Michael, con il quale almeno Bento (ma forse pure Cabrici) aveva svolto il proprio tirocinio. I documenti rimasti sui primi anni di attività della ditta, durante i quali Spinoza lavorò lì, definiscono solitamente Bento come l'agente principale, che operava "per conto proprio e del fratello, suo socio in affari, Cabrici de Espinosa".

Dopo l'espulsione di Spinoza dalla comunità ebraica, nel 1656, fu però vietato a tutti i membri della congregazione, e a chiunque appartenesse al "popolo di Israele", di comunicare con lui, sia a voce sia per iscritto. Il che ovviamente impediva di continuare a lavorare all'interno della comunità e di sfruttare tutti quei legami e quei contatti che essa di solito metteva a disposizione dei suoi componenti.

Se Cabrici dunque desiderava mandare ancora avanti la società senza essere scomunicato a propria volta, doveva farlo senza il fratello, colpito da anatema. E fu esattamente quel che fece, pur continuando a operare per conto della società Bento y Cabrici Espinoza fino al 1664 o 1665, fino a quando cioè lasciò Amsterdam per trasferirsi nelle Indie britanniche occidentali. Verso la metà del Seicento, a Barbados e in Giamaica si erano già insediati molti ebrei sefarditi. Commerciavano

con gli ebrei di Amsterdam e lavoravano ai Caraibi come agenti di ditte ebraico-olandesi, con grande disappunto della corona inglese, che entrò di nuovo in guerra con i Paesi Bassi negli anni Sessanta. Dopo un breve periodo trascorso nelle isole, Cabrici dovette annusare subito quanto stava per accadere sul piano politico. E nel 1671 infatti, trasferitosi da Barbados in Giamaica, ottenne di essere naturalizzato cittadino inglese, senza fare più ritorno in Olanda. Alcuni atti notarili datati aprile e maggio 1655, che fanno cenno alle attività di Spinoza per conto della ditta, offrono scorci interessanti su quello che doveva essere il suo carattere, oltre che il suo acume negli affari. Ad Amsterdam abitavano tre fratelli ebrei portoghesi, Antonio, Cabrici e Isaac Alvares, che erano emigrati lì da Parigi e abitavano ora nell'Uylenburg, in una casa chiamata De Vergulde Valck ("Il falcone dorato"). Erano mercanti di gioielli, personaggi a quanto pare piuttosto loschi. Spinoza era in possesso di una cambiale, ossia di una ricevuta di debito, del valore di cinquecento fiorini, a carico di Antonio Alvares. La cambiale risaliva al 1654 ed era intestata originariamente a Manuel Duarte, membro di un'importante famiglia ebraica.

Duarte aveva girato la cambiale a Spinoza, per cui toccava ormai a quest'ultimo incassare i soldi. (Anche Duarte era un mercante di gioielli e la transazione potrebbe dunque segnalare il fatto che Spinoza aveva ampliato le attività affaristiche della famiglia, fino a includere il commercio dei gioielli. Il commercio in beni di "lusso" andava per la maggiore a quel tempo, e questa sarebbe stata perciò una mossa brillante). Alvares rimandò diverse volte il pagamento, sostenendo sempre che "avrebbe pagato nel giro di due o tre giorni, o al massimo di una settimana". Quando alla fine Spinoza si decise a fare più pressioni, Antonio gli offrì di incassare una cambiale del valore di duecento fiorini dal fratello Cabrici Alvares, promettendo di pagare il resto quanto prima. Spinoza, per una ragione o per l'altra, accettò l'offerta.

Ma, come ovvio, Cabrici Alvares si rifiutò di cooperare e di pagare il debito scaricato su di lui dal fratello. Spinoza dunque fece ritorno da Antonio, gli restituì la cambiale a carico del fratello, e gli domandò il saldo completo del debito. Alvares, malgrado "la quotidiana promessa di pagare", rinviò ancora il pagamento. Spinoza cominciava a perdere la pazienza. Gli chiese dunque con insistenza di essere pagato o di lasciargli in deposito di garanzia alcuni gioielli. Ma Alvares non fu in grado di soddisfare la richiesta, fino a quando le cose precipitarono.

Tirò fuori il suo ultimo asso nella manica: sostenne che la cambiale poteva essere pagata solo ad Anversa, dove sarebbe stata saldata da un certo Pedro de Palma Cariilo. Spinoza in sostanza gli rispose che ne aveva abbastanza e che sarebbe ricorso alle autorità giudiziarie. Stanco del gioco, iniziato ormai da parecchi mesi, Spinoza fece quindi arrestare Alvares nel maggio del 1655. Questi fu portato alla taverna De Vier Hollander ("I quattro olandesi") e gli fu detto che sarebbe stato trattenuto lì fino a quando non avesse pagato l'intero ammontare del debito. Il documento notarile racconta bene la catena degli eventi: "Anthonij Alveres domandava allora che il querelante [Spinoza] si recasse sul luogo per cercare con lui un accordo... Quando [Spinoza] arrivava, il suddetto Anthonij Alveres gli dava un pugno sul capo senza che fosse stata scambiata tra di loro una sola parola e senza che il querelante avesse fatto alcunché". Spinoza e Alvares raggiunsero comunque un accordo, anche se, a quanto pare, sarebbe toccato a Spinoza pagare le spese dell'arresto. Egli uscì dunque per andare a prendere i soldi e al suo ritorno trovò il fratello di Antonio, vale a dire Cabrici, ad aspettarlo: "Al suo ritorno alla suddetta taverna, Cabrici Alveres, fratello del suddetto Anthonij

Alveres, stazionava di fronte alla taverna e dava un pugno al querelante senza alcun motivo, cosicché il cappello [di Spinoza] cadeva per terra; il suddetto Cabrici Alveres raccoglieva allora il cappello del querelante, lo ributtava a terra e lo calpestava“. Nonostante il trattamento un po' rude, Spinoza volle ancora cercare un accordo con Antonio, e quello stesso giorno, presi a testimoni il taverniere e tutti coloro che avevano assistito alla scenata, i due finirono per trovare un'intesa.

Antonio avrebbe fornito garanzie, non sappiamo in cosa, probabilmente in gioielli, di un valore equivalente all'ammontare del debito.

Spinoza, dal canto suo, non accettò più di coprire le spese dell'arresto, ma accettò tuttavia, in maniera sorprendente, di prestare ad Antonio i soldi necessari a pagarle. Isaac Alvares promise di rimborsare questo denaro, così come “i danni e gli interessi perduti [da Spinoza] a causa del mancato pagamento e saldo del debito“. Promise anche di rimborsare a Spinoza il prezzo del cappello. Ma non sappiamo se Spinoza vide mai un centesimo di questi soldi. Dal fatto che Spinoza fosse ormai un uomo d'affari non si deve trarre la conclusione che egli avesse interrotto i propri studi. Forse non frequentò mai i medrassim superiori della scuola Talmud Torah, ma c'erano molti modi per diventare un ebreo istruito nella Amsterdam d'allora. Uno di questi era la yeshivà. Le yeshivot erano gruppi di studio per adulti, che si concentravano soprattutto sulla religione e la letteratura. Erano guidati dai chachamim della comunità, di solito si riunivano una volta alla settimana, ed erano talvolta finanziati da ricchi filantropi ebrei, che volevano aiutare i compagni sefarditi ad adempiere la mitzvah che imponeva loro di continuare a studiare la Torah e gli altri testi religiosi vita natural durante. Nel 1629 Rabbi Mortera mise in piedi la sua prima yeshivà, Roshit Cochma, “Inizio di saggezza“. Nel 1643 lo troviamo invece a capo di Keter Torah (“Corona della Legge”). Nel 1656 Ephraim Bueno, il medico che fu anche ritratto da Rembrandt, e Abraham Israel Pereira, un ricco mercante, fondarono Torà Or (“La legge è luce“), che affidarono a Rabbi Aboab. Questo gruppo di studio aveva probabilmente inclinazioni mistiche, e Aboab potrebbe aver insegnato in quella sede la lettura dei testi cabbalistici, così come la letteratura e la poesia spagnola che Bueno amava tanto. Torà Or non fu la prima né l'ultima occasione in cui si vide la famiglia Pereira impegnata nel mandare avanti una yeshivà. Abraham e suo fratello Isaac, entrambi cresciuti come cripto-ebrei in Spagna e ritrovatisi in Olanda dopo essere sfuggiti all'Inquisizione, avevano fondato un'accademia ad Amsterdam subito dopo il loro arrivo in città, nel 1643, e la loro riconversione al giudaismo.

Menasseh ben Israel fu messo a capo di questo gruppo, e gli furono affidati uno staff e un sostegno finanziario adeguati per lavorare in pace. Nel 1659 Abraham mise in piedi poi una fondazione per creare una yeshivà a Hebron, in Palestina, finalizzata alla formazione di nuovi rabbini. Abraham Pereira era oltretutto un pensatore serio e preparato.

Scrisse diverse operette morali in spagnolo (inclusa La Certeza del Camino nel 1666) e fu uno dei pochi ebrei portoghesi della comunità a criticare le opinioni di Spinoza nel 1670, quando furono rese finalmente pubbliche. Viste le doti intellettuali di Spinoza e la sua prevedibile voglia di imparare, è praticamente sicuro che egli frequentò una delle yeshivot della comunità nei primi anni Cinquanta, portando avanti parallelamente la propria attività di mercante. Vaz Dias ritiene che la yeshivà frequentata da Spinoza sia stata Keter Torah, di Rabbi Mortera.

E Daniel Levi (alias Miguel) de Barrios, poeta-storico della comunità sefardita

di Amsterdam, ci ha lasciato un resoconto sull'“accademia” di Mortera, nel suo *Triumpho del governo popolare de la antigüedad Holandesa*: La Corona della Legge [Corona de la ley, alias Keter Torah] sin dall'anno della sua fausta fondazione non cessò mai di brulicare di attività di studio, grazie alle pagine dottrinali scritte dal sapientissimo [Sappientissimo] Saul Levi Mortera, che prestava il suo intelletto ai consigli della Sagghezza, e la sua penna alla mano della Speculazione, in difesa della religione e contro l'ateismo. Spine [Espinós] sono coloro che, nei Campi [Prados] dell'empietà, mirano a far brillare il fuoco che li consuma, mentre lo zelo di Mortera è una fiamma che arde, inestinguibile, nel braciere della Religione [sottolineature nella versione spagnola originale]. I riferimenti (sottolineati dallo stesso Barrios) a Spinoza e a Juan de Prado, un altro eretico della comunità scomunicato poco tempo dopo Spinoza, dimostrano, secondo Vaz Dias, che entrambi intrattennero una qualche relazione con Keter Torah e furono dunque allievi di Mortera. Ma ci sono anche altri elementi che inducono a credere che Spinoza abbia frequentato la yeshivà di Keter Torah, in particolare i vecchi legami tra Mortera e la famiglia Spinoza, risalenti ai tempi di Beth Jacob. Sia Abraham che Michael avevano avuto rapporti stretti con il rabbino: se dunque, come sembra altamente plausibile, Spinoza cercava un luogo in cui studiare, perché non scegliere la yeshivà di un vecchio amico di famiglia? Era tra l'altro la stessa yeshivà che frequentava pure suo cognato, Samuel de Casseres. E' verosimile, pertanto, che Spinoza sia stato uno “studente” o un “allievo” di Mortera, anche se non frequentò mai la scuola di Talmud Torah. Il che spiega oltretutto perché Lucas e altri si immaginarono un Mortera tanto deluso e risentito alla notizia dell'apostasia di Spinoza.

Saul Levi Mortera, a differenza di altri rabbini della comunità, come Menasseh e Aboab, non proveniva da una famiglia di marrani. In realtà, non era neppure un ebreo sefardita: era nato nel 1596, a Venezia, da famiglia ashkenazita. Aveva studiato sotto la guida di Leon Modena, lo stesso rabbino veneziano che fu consultato per l'affare Da Costa, e aveva completato assai giovane un solido e tradizionale ciclo di formazione per diventare rabbino. Era partito poi da Venezia nel 1612, per recarsi a Parigi in compagnia di Elias Rodrigues Montalto, un medico che Modena aveva riconvertito al giudaismo e che si stava recando a Parigi per ricoprire lì l'incarico di medico alla corte di Maria de' Medici. Oltre a fungere da segretario, Mortera aveva il compito di insegnare la lingua e la legge ebraiche a Montalto e ai figli, mentre quest'ultimo, in compenso, avrebbe dovuto insegnargli il portoghese.

Quando Montalto morì nel 1616, Mortera trasportò il suo corpo ad Amsterdam per la sepoltura. E decise infine di restare a vivere in quella città, sposandosi subito con Ester Soares (arrivata poco tempo prima da Lisbona, via Nantes) e assumendo in seguito il ruolo di chacham di Beth Jacob, quando la congregazione si divise nel 1618 e Rabbi Joseph Pardo, con i suoi seguaci, decise di fondare Beth Israel. Non appena prese servizio nella comunità di Amsterdam, i colleghi riconobbero subito in Mortera un talmudista preparato e uno straordinario studioso del pensiero ebraico. Già nel 1621, all'età di soli venticinque anni, teneva ogni giorno (esclusi il venerdì e il sabato) lezioni di sei ore (tre più tre) sul Talmud nella scuola locale. Il venerdì pomeriggio, dopo la lezione di grammatica ebraica, passava due ore con gli studenti a tradurre il brano settimanale della Torah, ed era poi incaricato il sabato di pronunciare il sermone liturgico. Le prediche di Mortera, veri e propri modelli di erudizione, si basavano di solito su un testo ebraico introduttivo tratto dalla lettura

settimanale, tradotta in portoghese perché fosse comprensibile a tutti, e su alcuni passi del Talmud e di altre opere della tradizione rabbinica. Egli inteseva una relazione tra tutti questi materiali, ne offriva un'interpretazione e infine ne traeva una lezione morale o pratica, sorretta da ulteriori citazioni bibliche o rabbiniche. Spendeva anche molto tempo nel rispondere alle domande rivoltegli da ebrei sparsi nel resto dei Paesi Bassi su specifici aspetti della legge ebraica, poiché nella repubblica era in pratica l'autorità in materia di halacha. A metà degli anni Trenta, Antonio Comes Alcobaca (alias Abraham Jessurun) gli domandò ad esempio se il fatto di possedere quadri e di appenderli in case ebraiche costituisse di per sé una violazione del comandamento che vieta di forgiare immagini. Egli rispose di no, nel caso però che le immagini stesse non fossero opera di non ebrei e non rappresentassero esseri o cose foggiate da non ebrei. Negli anni Quaranta, Mortera godeva già di una notevole fama internazionale e, alla stregua del suo maestro veneziano, veniva regolarmente consultato dai rabbini stranieri su questioni di carattere morale e giuridico. Mortera fu un insegnante ligio ma alla portata di tutti: si dedicava a fondo ai suoi studenti (assai più di quanto facesse Menasseh ben Israel, che guardava invece di malanimo l'insegnamento, considerandolo un'incombenza che gli faceva perdere tempo e non era degna della sua persona) e gli studenti davano l'impressione di essergli davvero affezionati. Questo non gli impediva, comunque, di punire anche severamente, con un temporaneo allontanamento, coloro che violavano le regole del buon gusto in classe (menzionando ad esempio, durante una discussione, la Trinità, cosa che a quanto pare fece uno dei suoi studenti). Egli prese anche posizioni dure in materia dottrinale. In risposta a un prete spagnolo di Rouen, ad esempio, avvertì rudemente che "gli ebrei che non sono circoncisi e che non osservano la legge nelle terre in cui non è consentito farlo" rischiano il castigo eterno: se continuano a professare la fede cristiana (anche "contro il loro volere"), a foggiare immagini, ad andare a messa e a negare di essere ebrei quando invece "lo sono nei loro cuori", sono colpevoli "di fronte a Dio". Mortera non era poi qualcuno di molto liberale quando si trattava della corretta interpretazione della legge ebraica. La sua visione della halacha, della moralità e della religione in genere era rigorosa, sobria e altamente intellettuale (in contrapposizione al misticismo di Aboab e al messianismo di Menasseh). La sua adesione all'ortodossia religiosa non gli impedì tuttavia di interessarsi alle idee filosofiche e scientifiche che andavano allora per la maggiore. Mortera non fu insomma quell'oscurantista incolto e superstizioso che i critici hanno a volte dipinto, forse per spiegare così la sua ostilità nei confronti di Spinoza. Benché la comunità ebraica di Venezia fosse costretta a vivere in un ghetto, i suoi membri erano tutti inevitabilmente impregnati della cultura metropolitana in cui crescevano.

Con molti viaggi (quattro anni trascorsi a Parigi) e tantissime letture alle spalle, la cultura di Mortera non si limitava certo ai testi della tradizione ebraica. Nei suoi scritti, oltre alle autorità rabbiniche, troviamo citati anche autori della patristica, filosofi antichi e medievali (ebrei e non), umanisti italiani.

Egli era inoltre favorevole a un dialogo teologico e a uno scambio intellettuale con i cristiani. Il suo Trattato sulla verità delle Legge di Mosè (1659-60), ad esempio, è un lavoro pervaso da spirito ecumenico, che si rivolge a taluni battisti di tendenze antitrinitarie. Questi "sociniani", egli sostiene, si sono davvero avvicinati all'autentica religione di Noè (basata sulle sette leggi rivelate da quest'ultimo). E se solo purificassero le loro dottrine così da renderle conformi alla religione della

Bibbia ebraica, essi potrebbero, pur senza convertirsi al giudaismo, servire quantomeno “il Dio di Israele” e fungere da ponte tra gli ebrei e i protestanti. A tal fine, Mortera cerca quindi di dimostrare nel suo trattato come la Legge di Mosè sia di origine divina e sia perfettamente autosufficiente, tale cioè da non richiedere l'integrazione di un “Nuovo Testamento”. Il gruppo Keter Torah di Mortera era dedito soprattutto allo studio della “Legge” (presumibilmente scritta e orale), anche se, trattandosi della massima autorità in letteratura ebraica presente nella comunità, è verosimile che queste lezioni sulla Torah e sul Talmud fossero integrate dall'analisi di altri testi rabbinici. Mortera potrebbe aver avviato gli studenti più capaci e intraprendenti, tra i quali, senza dubbio, anche Spinoza, alla lettura dei commenti medievali alla Bibbia ebraica (in particolare Rashi e Ibn Ezra) e dei classici della filosofia ebraica.

Data la sua preferenza per una visione razionalistica della religione, in cui la comprensione della legge è data dalla ragione, e non da qualche intuizione mistica o irrazionale, egli potrebbe aver parlato ai suoi ragazzi delle opere di Maimonide, Saadya Gaon e Gersonide. Nella yeshivà di Mortera, dunque, è assai probabile che Spinoza abbia ricevuto, almeno in parte, la stessa istruzione religiosa e filosofica che avrebbe ricevuto frequentando le classi superiori della scuola.

Spinoza era infatti versatissimo nelle Scritture e nei loro principali commenti (la sua copia della Bibbia, in ebraico, include il commento di Rashi). Non solo, ma aveva studiato a fondo i grandi filosofi ebrei, esperienza che risale quasi certamente a questo periodo della sua vita.

La tesi di Lucas invece, secondo la quale “dopo aver letto la Bibbia, [Spinoza] lesse e rilesse con la stessa cura il Talmud”, è altamente inverosimile. Il fatto di frequentare una volta alla settimana un gruppo di studio sul Talmud non poteva certo fare di lui un grande talmudista; ed è piuttosto improbabile che, con tutto il lavoro che aveva, potesse dedicare molto tempo allo studio solitario della Mishnah e della Gemara, o, tantomeno, dell'aramaico. Spinoza nei suoi scritti cita solo di rado il Talmud (appena sei volte, nel Trattato teologico-politico) e anche allora le sue citazioni sono imprecise e di seconda mano: la sua conoscenza del Talmud dunque, malgrado gli incontri settimanali con Mortera (se Spinoza davvero frequentò Keter Torah), si può ritenere alquanto superficiale. Si sostiene spesso che Spinoza, oltre a essere un allievo di Mortera, sia stato anche influenzato da Menasseh ben Israel, forse il rabbino più laico (e il più famoso, soprattutto tra i cristiani) del Seicento, solo terzo nella gerarchia dei chachamim di Amsterdam. Nato con il nome di Manoel Diaz Soeiro a Madera (una colonia portoghese vicino alle coste africane, non lontana dai Caraibi) nel 1604, Menasseh si era trasferito con la famiglia prima alla Rochelle, nella Francia meridionale, e poi ad Amsterdam, verso il 1610. Non se ne erano andati per le generiche minacce dell'Inquisizione all'indirizzo dei nuovi cristiani, ma a causa della concreta persecuzione di alcuni familiari. Quando vivevano ancora in Spagna, infatti, il padre era stato ferito gravemente da un inquisitore, e c'era motivo di temere un nuovo arresto. Raggiunta l'Olanda, Diaz padre e i figli furono subito circoncesi e la famiglia assunse il nuovo nome di Israel. Si unirono alla congregazione di Beth Jacob, e Manoel, il cui nome era adesso Menasseh, frequentò la scuola della comunità, andando a lezione da Mortera e Rabbi Uziel. Era uno studente dotato, particolarmente versato in ebraico e portoghese. “In gioventù, egli scrisse, tale era il mio talento per la retorica e la mia eloquenza in lingua portoghese che all'età di soli quindici anni i miei discorsi erano assai apprezzati e applauditi”. Quando Uziel

mori, nel 1622, Menasseh, che già insegnava alla scuola elementare, fu prescelto per prendere il suo posto come chacham della congregazione di Neve Shalom.

Può dirsi che, alla stregua di tanti ebrei ortodossi, Spinoza trovasse il tempo di studiare il Talmud quando non era impegnato sul lavoro. Ma, come diventerà chiaro dopo, verso il 1654 o il 1655 egli dedicava il suo tempo libero a studi di natura completamente diversa.

Guadagnò presto una buona reputazione per le sue prediche (numerosi non ebrei si recavano in sinagoga solo per sentirlo parlare) e per l'ottima conoscenza delle Scritture, ma sembra che alcuni dubitassero delle sue capacità di talmudista. Non fu mai stimato molto dagli altri rabbini, e per lui fu insultante dover occupare solo il terzo grado nella gerarchia dei rabbini, dietro Mortera e Aboab, quando le tre congregazioni si fusero in una sola, nel 1639. I suoi rapporti con i capi della congregazione furono sempre freddini, ed egli soffrì molto degli indegni vincoli che a suo modo di vedere gli venivano imposti. Nel 1640 i rapporti tra Menasseh e il resto della comunità toccarono davvero il fondo: venne infatti scomunicato dal ma'amad.

Qualcuno aveva affisso un volantino sul portone della sinagoga e ne aveva distribuiti altri, in cui venivano messi sotto accusa taluni dirigenti della congregazione per le loro pratiche affaristiche. I volantini continuarono a circolare, assieme ad altri scritti, anche dopo che l'anonimo autore fu messo al bando. Più tardi si scoprì che gli autori erano Jonas Abrabanel, cognato di Menasseh, e Moses Belmonte.

Costoro chiesero umilmente scusa, pagarono una multa, e il bando fu revocato. Menasseh, però, ebbe molto da ridire sul modo in cui era stato trattato il suo parente. Ne parlò un giorno, dopo la liturgia in sinagoga, dinanzi all'intera congregazione riunita (rilevando, tra l'altro, che il cognato non aveva mai goduto del titolo di *senhor* nei proclami pubblici che avevano descritto la vicenda) e, a quanto pare, si rese assai antipatico. Malgrado si fossero avvicinati a lui due membri del ma'amad per invitarlo a stare zitto, facendo pendere su di lui la minaccia di una scomunica, egli aveva continuato la sua arringa. Il ma'amad, di fronte a un simile atteggiamento di sfida nei confronti dell'autorità, ebbe l'impressione che non ci fosse altra scelta: bisognava mettere al bando l'adirato rabbino. Questi sembra che abbia allora replicato: "Io messo al bando? Sono io che metto al bando voi!

“. Il *cherem*, che proibiva a Menasseh di svolgere funzioni liturgiche in sinagoga e agli altri di parlargli, durò solo un giorno, ma fu comunque abbastanza per aggravare ulteriormente il suo senso di umiliazione. Come misura preventiva, Menasseh fu oltretutto sospeso per un anno dal suo incarico ufficiale di rabbino. Per tutta la durata della sua carriera ad Amsterdam, egli finì così per sospettare che i membri della comunità da una parte si sforzassero sempre di esprimere rispetto e ammirazione per Rabbi Mortera, e dall'altra non perdessero occasione di manifestare scontento e disprezzo nei suoi confronti. Tra i due rabbini non correva certo buon sangue. Differivano non solo per la diversa riuscita intellettuale, Menasseh non sarebbe mai diventato un talmudista del livello di Mortera, ma anche per il diverso modo di intendere la religione. Menasseh, al contrario del più prudente Mortera, era particolarmente affascinato dal tema del messianismo.

Circolò anche voce che, viste le sue numerose conoscenze cristiane, aderisse di malavoglia ai precetti ebraici. Di sicuro era capace di gravi disattenzioni: come quella volta che, presa in mano la penna, si rese improvvisamente conto che in

quel giorno cadeva il Shabbat.

Menasseh e Mortera, stando a quanto riferito, si criticarono poi in più occasioni nel corso dei rispettivi sermoni, tanto che a un certo punto dovettero intervenire i capi della comunità, forse temendo un altro scisma, per fermare il tutto. Questa volta entrambi i rabbini furono puniti (fu vietato loro di predicare per un certo periodo di tempo) e i capi della comunità tentarono di riconciliarli, per mettere la parola fine a questo perenne antagonismo. Dal momento che non aveva grossi incarichi come rabbino, e quindi era pagato male (solo centocinquanta fiorini, rispetto ai seicento che guadagnava Mortera), non sorprende che Menasseh abbia investito parte delle sue notevoli energie in diversi altri progetti. Dovette cavarsela piuttosto bene con la yeshivà di Pereira, dove insegnava, anche se l'impegno era probabilmente superiore a quel che si era immaginato. In quel periodo le sue giornate furono abbastanza piene e a un suo corrispondente scrisse: Così potete constatare che non sto esagerando: è questo il modo in cui spendo il mio tempo. Ogni giorno dedico due ore al tempio, sei alla scuola, una e mezza all'accademia di Pereira, in classe o in lezioni private, di cui sono tra l'altro presidente, e due alla correzione delle mie bozze tipografiche, lavoro che devo svolgere da solo. Dalle undici a mezzogiorno ricevo coloro che vengono da me per avere consigli. E il tutto è indispensabile. Vostra Grazia può poi valutare da sé il tempo che ci vuole per sbrigare le faccende domestiche e quello che mi occorre per rispondere a quelle quattro, cinque o sei lettere che ricevo ogni settimana. Menasseh era anche impegnato, come gli altri rabbini, in alcune attività commerciali, nel suo caso con il fratello e con il cognato in Brasile. Ma il fatto di dover integrare il suo modesto salario di rabbino era per lui qualcosa di insultante. "Al momento, con sprezzo della mia dignità personale, sono impegnato in attività commerciali... Cos'altro potrei fare del resto?".

Ma la vera passione di Menasseh era in realtà il lavoro editoriale. Nel giro di pochi anni divenne un libraio ed editore di fama internazionale, pubblicando diverse Bibbie ebraiche, Pentateuchi, libri di preghiera (anche in versione spagnola), un'edizione della Mishnah e parecchi trattati in spagnolo, portoghese, ebraico e latino. Divenne anche celebre tra i cristiani per i propri scritti, alcuni dei quali si rivolgevano direttamente a loro. Fu senz'altro il più famoso apologeta ebraico del tempo e si assunse, forse più di chiunque altro, la responsabilità di far conoscere le dottrine e le credenze ebraiche al mondo dei gentili. Pierre Daniel Huet, vescovo di Avranches che non era affatto amico degli ebrei, lo elogiò come "un ebreo di prim'ordine... Ho avuto diverse lunghe conversazioni con lui su temi religiosi. E' una persona eccellente: conciliante, moderata, sensibile alla ragione, priva di tante superstizioni ebraiche ed estranea ai bizzarri sogni della kabbalah". Uno dei lavori più letti di Menasseh fu il Conciliador. In questo libro, che impiegò circa vent'anni a scrivere e terminò solo nel 1651, egli tentò di risolvere le apparenti contraddizioni delle Scritture ricorrendo a commenti antichi e recenti. Il Conciliador fu scritto in spagnolo (anche se fu presto tradotto in latino), allo scopo di convincere soprattutto i marrani che il testo cardine del giudaismo non era intessuto di aporie. La Speranza di Israele (1650) fu invece pubblicato subito in spagnolo e latino, per poter raggiungere un pubblico più ampio. Il libro fece abbastanza rumore sia tra gli ebrei messianisti sia tra i millenaristi cristiani. Menasseh lo scrisse in risposta alle voci che davano per ritrovate alcune tribù disperse di Israele nel Nuovo Mondo. Antonio Montezinos (alias Aaron Levi) era un nuovo cristiano portoghese giunto ad Amsterdam nel 1644 dal Sudamerica.

Egli affermava di aver scovato nella “Nuova Granada” (l’attuale Colombia) un gruppo di indiani discendenti della tribù di Reuben. Nel suo racconto narrava che questi indiani avevano recitato lo shemà e proclamato che “i loro padri erano Abramo, Isacco, Giacobbe e Israele, facendo cenno a questi quattro con tre dita; poi avevano aggiunto Reuben, alzando un altro dito“. Menasseh ebbe l’opportunità di intervistare Montezinos durante il suo soggiorno ad Amsterdam. Benché non credesse nell’ipotesi astratta, avanzata da alcuni suoi contemporanei, che gli indiani d’America fossero le dieci tribù disperse di Israele, egli era comunque incline a credere alla tesi di Montezinos, che gli indiani da lui incontrati fossero i discendenti di una di queste tribù. E per Menasseh, così come per molti suoi lettori, il fatto che vi fossero ebrei nel Nuovo Mondo era qualcosa che emanava un vago profumo messianico. Per gli ebrei è comune credere infatti che la venuta del Messia, discendente della casata di Davide, coincida con il ritorno degli ebrei in terra santa e l’inizio di un’era di pace universale. Mentre è fonte di controversie tra le autorità e i pensatori ebraici in che cosa, esattamente, possa consistere il periodo messianico. Maimonide, ad esempio, sconsigliava di credere in un altro paradiso terrestre, mentre insisteva a dire che il Messia sarebbe stato viceversa un comune mortale, il quale avrebbe restaurato il regno di Davide, ricostruito il santuario e raccolto sotto di sé tutti i membri di Israele. Citando il Talmud, egli affermava che “la sola differenza tra il presente e i giorni messianici è la liberazione dal giogo delle potenze straniere“. L’idea che Menasseh si faceva del Messia era invece più grandiosa. “Coloro che credono in un Messia temporale si sbagliano almeno quanto i mori che sperano in un paradiso dei sensi“.

La venuta del Messia non avrebbe avuto solo come conseguenza la restaurazione politica della patria ebraica, ma avrebbe avuto anche il senso di una redenzione spirituale, cui si sarebbe accompagnata l’autentica felicità di quanti avevano condotto una vita virtuosa.

Menasseh non era in grado di dire quando, esattamente, la redenzione sarebbe giunta, il 1648 era una data vociferata da alcuni cabbalisti ma credeva comunque che si trattasse di un evento prossimo, “poiché già vediamo compiersi molte profezie“. Dato che l’arrivo del Messia doveva essere preceduto dalla dispersione completa delle tribù di Israele, che il Messia avrebbe poi ricondotto a Gerusalemme, dislocare alcune di queste tribù disperse in territori assai lontani era considerato un fattore di importanza cruciale. Non solo per gli ebrei tra l’altro: anche per i millenaristi cristiani la seconda venuta di Cristo (che avrebbe dovuto inaugurare un regno di mille anni) non si poteva realizzare prima della riunione delle dieci tribù di Israele e della restaurazione del loro regno. Le convinzioni messianiche di Menasseh stavano anche dietro quella che egli considerava la vera missione della sua vita: la riammissione degli ebrei in Inghilterra, da cui erano stati banditi nel 1290 (benché vi fossero ancora numerosi ebrei a Londra negli anni Cinquanta del Seicento, seppure in veste non ufficiale). La dispersione degli ebrei, stando alla tradizione, non sarebbe stata completa fino a quando essi non avessero abitato in ogni nazione e tra ogni popolo (“E il Signore vi disperderà in mezzo alle genti, da un capo all’altro della terra“, Deuteronomio, 28.64). I millenaristi cristiani in Inghilterra avevano d’altro canto le loro ragioni per appoggiare il progetto di riammissione di Menasseh, dato che la seconda venuta del Cristo richiedeva la conversione di tutti gli ebrei. Se agli ebrei fosse stato consentito di tornare in Inghilterra, dunque, non soltanto la loro dispersione si sarebbe ampliata ulteriormente, ma la loro conversione sarebbe stata facilitata e il regno millenario

si sarebbe avvicinato. Menasseh, perciò, ricevette il sostegno di amici inglesi e di altri ancora per la riammissione degli ebrei. E benché fosse già pronto ad attraversare la Manica per avviare le trattative nel 1653, dovette rimandare il tutto a causa della guerra anglo-olandese. Nel 1655, quando finalmente si riaprirono le frontiere, si presentò direttamente a Oliver Cromwell, in compagnia del fratello Samuel. Menasseh gli fece un discorso di carattere teologico ed economico (aspetto forse più importante). Fu assai scrupoloso nel presentargli tutti i vantaggi finanziari derivanti normalmente dalla presenza di una fiorente comunità ebraica in un paese.

E dopo aver osservato che “il commercio è, per così dire, la professione tipica della nazione ebraica”, Menasseh ricordò anche a Cromwell che “i profitti e gli utili dei sovrani crescono immancabilmente nelle terre in cui gli ebrei occupano una posizione preminente rispetto alle altre nazioni di stranieri”. Cromwell fu abbastanza colpito dal discorso del rabbino olandese e gli prestò benevolmente ascolto. L'opinione pubblica, però, non era affatto bendisposta nei confronti della riammissione.

Alcuni sostennero che agli ebrei dovevano comunque essere imposti vincoli duri e umilianti (per esempio, non avrebbero potuto assumere alcun incarico giudiziario, impiegare domestici cristiani, o godere degli stessi privilegi e diritti di cui fruivano ormai da decenni in Olanda). Dopo parecchie sessioni, la conferenza convocata da Cromwell per prendere in esame il problema giunse a un punto morto, e fu aggiornata senza aver preso alcuna decisione. Menasseh fu assai deluso dall'assoluta mancanza di risultati, dato oltretutto che aveva speso diversi anni della propria vita (due di essi trascorsi in Inghilterra) in questo progetto. E quando Samuel morì in Inghilterra, nel 1657, fu per lui un colpo troppo duro. Egli stesso morì due mesi più tardi, dopo aver riportato il corpo del fratello in Olanda. Non è escluso che questo rabbino intraprendente, cosmopolita, con molte conoscenze e un profondo interesse per il messianismo, sia diventato a un certo punto l'insegnante di Spinoza. Le loro strade, tuttavia, si sarebbero potute incrociare nella scuola di Talmud Torah solo se Spinoza avesse frequentato il quinto grado di istruzione quando Menasseh insegnava ancora al posto di Aboab. E le possibilità sono davvero scarse, poiché Spinoza potrebbe aver iniziato a frequentare il quinto livello dei midrashim superiori, se così davvero fece, solo nel 1648, vale a dire un anno prima che Menasseh lasciasse il posto a Leao. Spinoza potrebbe comunque avere frequentato una yeshivà diretta da Menasseh, anche se non c'è nessuna prova di questo. O magari Michael, continuando a tener d'occhio l'educazione del figlio dopo averlo spinto a dedicarsi agli affari familiari, potrebbe aver assunto Menasseh, sempre alla ricerca di guadagni integrativi, come precettore privato del figlio. Un'altra possibilità è che Menasseh abbia svolto in via informale la funzione di mentore intellettuale del giovane nei primi anni Cinquanta, soprattutto se Spinoza, già immerso nel mondo reale e a contatto con i mercanti cristiani della Borsa, fosse stato all'epoca interessato a conoscere meglio quel tipo di cose che il più conservatore Mortera non voleva (o magari non poteva) insegnargli: la kabbalah, cioè la mistica ebraica, le correnti eterodosse del pensiero cristiano e del pensiero ebraico, e la filosofia non ebraica. Menasseh aveva tra l'altro una certa confidenza con i testi di Isaac La Peyrère, un calvinista francese convinto che Mosè non fosse l'autore del Pentateuco, che fosse vissuta molta gente prima di Adamo ed Eva (persone che non vengono citate nella Bibbia solo perché essa racconta la storia degli ebrei, e non dell'intera umanità) e che l'arrivo del Messia atteso dagli

ebrei fosse ormai imminente.

Menasseh, che scrisse una confutazione della teoria “preadamitica” nel 1656, potrebbe essere colui che presentò ai “giovani ribelli” della comunità ebraica le idee di La Peyrère. E Spinoza potrebbe senz'altro aver fatto parte di questo circolo. Egli possedeva infatti una copia del Pre-Adamitae e adoperò materiale tratto di lì per le sue analisi della Bibbia. La sua domestichezza con le tesi di La Peyrère potrebbe dunque risalire agli anni in cui egli faceva ancora parte della comunità ebraica. Spinoza possedeva inoltre una copia dell'opera cabbalistica di Rabbi Joseph Salomon Delmedigo, il Sefer Elim, pubblicato da Menasseh nel 1628.

Delmedigo, originario di Creta, aveva studiato a Padova con Galileo e assunto per breve tempo l'incarico di rabbino nella comunità di Amsterdam negli anni Venti. Era stato un buon amico di Menasseh nella congregazione di Neve Shalom, e fu forse proprio Menasseh a spingere per primo Spinoza a dare un'occhiata a questo materiale. Per di più Spinoza aveva una certa familiarità con gli scritti dello stesso Menasseh: possedeva l'edizione spagnola della Speranza di Israele (dedicata al ma'amad della congregazione di Talmud Torah, di cui faceva parte anche Michael l'anno di pubblicazione di quel libro) e di sicuro lesse attentamente El Conciliador. Tutto questo, assieme ad altri aspetti meno tangibili quali il temperamento e la curiosità, induce a pensare, anche se non prova in alcun modo, che Menasseh abbia giocato un qualche ruolo nella formazione e nell'ampliamento degli orizzonti intellettuali di Spinoza. Con i suoi contatti tra i cristiani, Menasseh potrebbe essere stato la guida ideale verso un mondo teologico e intellettuale più vasto, per il quale Spinoza il mercante stava presumibilmente sviluppando un certo interesse.

Certo, a essere disinvolti abbastanza, si poteva benissimo uscire da soli dalla comunità ebraica per affacciarsi direttamente sul mondo esterno e cercare di impararne qualcosa. Niente impediva a un ebreo di studiare con insegnanti gentili, niente, ovviamente, a parte l'obbrobrio dei rabbini. Mentre molti studiosi olandesi erano entusiasti di imparare qualcosa dagli ebrei, e anzi ne andavano in cerca per apprendere l'ebraico e accostarsi ai testi principali della religione ebraica, i leader ebraici, senza ombra di dubbio, disapprovavano che i membri della congregazione guardassero al mondo esterno per ampliare la loro formazione (a meno che non si trattasse di una formazione professionale, come in medicina o in legge). Una cosa era leggere i classici della poesia e della letteratura spagnola, dato che questi facevano parte del loro retaggio culturale. Un'altra, e ben diversa, era addentrarsi troppo nel campo delle lettere e delle scienze gentili del tempo. Si sarebbe rischiate la censura. Lucas sottolinea che Spinoza, nell'ambito degli studi convenzionali svolti dentro la comunità, “non trovava alcuna difficoltà, ma nemmeno alcuna soddisfazione”. Fu all'età di circa quindici anni, stando all'unico accurato resoconto biografico scritto da qualcuno che conobbe e parlò direttamente con Spinoza, che questi cominciò a incontrare problemi “che i più eruditi tra gli ebrei non riuscivano a risolvere”.

Baruch tenne per sé i suoi dubbi, comunque, per paura di imbarazzare, o peggio irritare, il suo insegnante, “facendo finta di essere soddisfatto delle risposte che otteneva”. Benché continuasse a frequentare le lezioni, o, nel caso non andasse più a scuola, gli incontri della yeshivà, con la dovuta assiduità, era tuttavia giunto alla conclusione che “avrebbe dovuto lavorare per conto proprio e non risparmiarsi alcuno sforzo per trovare da solo la verità”.

Nel giro di pochi anni, Spinoza deve aver provato un senso di crescente

insoddisfazione per l'educazione ricevuta e deve avere incominciato a nutrire seri dubbi sul giudaismo, sia per gli aspetti dogmatici sia per i risvolti pratici. Era ormai tempo di cercare illuminazione altrove. A quel tempo Baruch doveva avere circa ventidue anni, e deve avere attraversato un periodo di crisi spirituale e intellettuale simile a quello sperimentato da Urici da Costa più di trentacinque anni prima.

Forse le regole e le aspettative di una vita da perfetto ebreo, adesso che il padre era morto, non avevano più senso per lui; o forse gli studi nei quali aveva investito tanto tempo gli apparivano ormai troppo angusti per soddisfare la sua innata sete di idee. I contatti con il mondo olandese, in particolare l'amicizia instaurata con alcune persone che come lui lavoravano alla bourse, ossia alla Borsa, potrebbero averlo incoraggiato ad ampliare lo spettro delle sue ricerche intellettuali.

Circolando tra i mercanti che incontrava lì, molti dei quali erano membri di sette protestanti dissidenti, come i mennoniti, e avevano dunque alle spalle letture diversificate e una cultura assai più varia di quella dei calvinisti ortodossi, Spinoza potrebbe essere venuto in contatto con una grande varietà di opinioni teologiche liberali e aver sentito parlare dei più recenti sviluppi della scienza e della filosofia, ad esempio delle recenti innovazioni di Cartesio nel campo della fisica e della matematica. Può darsi addirittura che a quel tempo Spinoza abbia frequentato uno di quei circoli di liberi pensatori che pullulavano nella Amsterdam del xvi secolo, e che abbia partecipato ai loro dibattiti sulla religione, la filosofia e la politica. Non fu comunque solo a causa della sua insoddisfazione per l'educazione e per la vita religiosa nella comunità ebraica, o a causa di una vaga curiosità intellettuale, che Spinoza sentì il bisogno di cercare nella filosofia e nella scienza una conoscenza più ampia del mondo. Cominciò anche a sperimentare quella che è sempre stata una delle ragioni di fondo che inducono a far propria una vocazione filosofica: un profondo senso di vanitas della vita ordinaria, e nella fattispecie della vita materialistica di un mercante ad Amsterdam, così come un profondo desiderio di "verità", non un desiderio di conoscere le verità empiriche sulla natura, ma di comprendere quali siano i "beni autentici" di una vita umana (per parafrasare le parole di Socrate).

E' probabilmente a questo periodo della sua vita che Spinoza si riferisce nel Trattato sull'emendazione dell'intelletto quando scrive che: Dopo che l'esperienza mi ha insegnato che tutto quello che accade frequentemente nella vita quotidiana è vano e futile; vedendo che tutte le cose che temevo o dalle quali temevo qualcosa non avevano in sé niente di bene o di male, se non in quanto l'animo [mio] ne era mosso, alla fine ho deciso di cercare se esista qualcosa che sia il vero bene e capace di comunicarsi e del quale solamente, lasciati tutti gli altri beni, l'animo sia affetto; se in definitiva ci sia qualcosa che, trovata e conseguita la quale, potesse godere per sempre d'una continua e piena letizia. Non era affatto inconsapevole dei rischi connessi a questa nuova impresa: Dico di aver deciso alla fine. Al primo momento sembrava pazzesco voler lasciare una cosa certa per una allora incerta. Avevo ben presenti i vantaggi che si acquistano con l'onore e con le ricchezze e sapevo che sarei stato costretto a rinunziarvi, se volevo occuparmi seriamente di qualcos'altro di nuovo; e se per caso la somma felicità fosse posta in essi, mi rendevo conto che avrei dovuto privarmene; d'altra parte, se non consistesse in quelli e tuttavia mi fossi occupato solo di tali beni, anche in questo caso mi sarei privato della somma felicità. E all'epoca Spinoza aveva già parecchi dubbi sul fatto che "la somma felicità" consistesse in una vita d'uomo d'affari rispettoso delle osservanze ebraiche. Non c'è dubbio, dunque, che tra il 1654 e i primi del 1655 l'educazione

di Spinoza prese una svolta decisamente laica, e, a giudizio dei rabbini, inquietante. Una delle prime cose che deve aver capito allora è che per proseguire i suoi studi doveva prima mettersi a studiare il latino, lingua nella quale erano state scritte praticamente tutte le opere più importanti di scienza, filosofia e teologia, sin dall'antichità. Non c'era però nessuna ragione di uscire dalla comunità per imparare il latino: Rabbi Mortera e Menasseh ben Israel conoscevano entrambi assai bene questa lingua, così come la conoscevano molti membri della comunità sefardita che erano cresciuti come cristiani e avevano frequentato le università portoghesi e spagnole, in cui il latino era la lingua di insegnamento. Ma dato che il suo scopo non era quello di imparare il latino in sé, ma quello di trovare una guida pedagogica laica, Spinoza aveva bisogno di un aiuto esterno. Tra l'altro, al tempo in cui decise di apprendere la lingua latina, e quasi tutti i primi biografi sono concordi nel dire che questo avvenne prima della scomunica, egli non aveva più molti contatti con la comunità ebraica, al di fuori di quelli utili alle sue attività commerciali e del minimo richiesto a un membro benestante della congregazione.

E' verosimile che all'epoca avesse anche smesso di frequentare la Keter Torah di Mortera. Lucas riferisce che:...per qualche tempo egli ebbe così pochi rapporti con gli ebrei da essere costretto ad associarsi con cristiani, e stabili legami di amicizia con intellettuali che gli dissero che era un vero peccato che non conoscesse né il latino né il greco, benché fosse così versato in ebraico... Egli stesso afferrò l'assoluta necessità di conoscere queste lingue; ma il problema era trovare un modo di impararle, dal momento che non disponeva né dei soldi, né dei legami di parentela, né di amici che potessero dargli una mano. Secondo Colerus, il primo insegnante di latino di Spinoza fu "uno studioso tedesco"; secondo un altro autore si trattò invece di "una vergine istruita". Ad ogni modo, qualunque sia la verità sugli inizi dell'apprendimento del latino da parte di Spinoza, l'esperienza fu per lui senz'altro meno significativa di quella che avrebbe fatto in seguito, con una persona che sarebbe presto diventata più di un semplice insegnante di lingua. In una casa sul Singel, uno dei grandi canali concentrici che attorniano il centro di Amsterdam, abitava un insegnante di latino che aveva messo in piedi una sorta di scuola preparatoria. Le famiglie benestanti, riluttanti all'idea di mandare a lezione i propri figli dai calvinisti ortodossi, probabilmente lo avevano assunto per fornire ai ragazzi (e talvolta alle ragazze) i rudimenti del latino e quel tanto di preparazione umanistica necessaria a frequentare poi l'università.

Questo non era stato tuttavia il primo espediente per guadagnarsi il pane di Franciscus Van den Enden. Quando lui e la famiglia si erano trasferiti ad Amsterdam, verso la metà degli anni Quaranta, aveva provato ad aprire una libreria e galleria d'arte, chiamata In de Konstwinkel ("Alla bottega d'arte") nel quartiere della città detto il Nes. La bottega, però, non aveva avuto vita lunga, per cui nel 1652 Van den Enden, all'età di cinquant'anni, si era ritrovato con una folta famiglia a carico e un fallimento da gestire. E avendo assoluto bisogno di una fonte di reddito regolare, aveva deciso dunque di cominciare a dare lezioni di latino.

(Nota: potrebbe trattarsi dell'antitrinitarista tedesco Jeremiah Felbinger, che all'epoca faceva parte del gruppo di intellettuali "collegianti"; La vergine istruita potrebbe riferirsi alla figlia di Van den Enden).

A quanto pare, era un insegnante di latino davvero bravo, capace di guadagnarsi in poco tempo la fiducia di molte eminenti famiglie.

Lo stesso Van den Enden era stato istruito in latino, prima dagli agostiniani e poi dai gesuiti, ad Anversa, dove era nato nel 1604. Era entrato nell'ordine dei

gesuiti a diciassette anni, ma ne era stato buttato fuori due anni dopo, per ragioni sconosciute. Da un resoconto dell'epoca, tuttavia, veniamo a sapere che il giovane Van den Enden aveva in realtà "un debole per le donne" e che la ragione del suo congedo era stata proprio questa (fu trovato in una posizione compromettente con la moglie di un ufficiale militare). Ad ogni modo, non ci mise molto a riconciliarsi con l'ordine, dato che passò in seguito diversi anni in un collegio gesuitico di Lovanio a studiare filosofia e lettere classiche, prima di tornare ad Anversa per insegnare latino, greco e lettere, e ottenere un diploma di grammatica. Dopo aver dato lezioni di grammatica, poesia e retorica in parecchie città fiamminghe, egli fece ritorno a Lovanio, nel 1629, per studiare teologia e diventare un prete gesuita. Ma una volta ancora venne allontanato dai gesuiti ("a causa dei suoi errori"), al che decise di rinunciare per sempre ai voti religiosi. A un certo punto, prima del suo matrimonio con Giara Maria Vermeeren (di Danzica) svoltosi ad Anversa nel 1642, Van den Enden ottenne pure il titolo di *medicinae doctor*, anche se non sappiamo né dove né quando svolse i propri studi. E subito dopo la nascita della prima figlia, anche lei di nome Giara Maria, nel 1643, la famiglia si trasferì ad Amsterdam, dove nacquero le gemelle Anna e Adriana Clementina, nel 1648, seguite da Jacobus, nel 1650, e da Marianna, nel 1651 (Anna e Jacobus morirono in tenera età). La famiglia di Van den Enden era senz'altro di ottimo livello intellettuale, artistico e musicale, ed egli fece di tutto affinché le figlie fossero ben allevate e sempre all'altezza dei suoi alunni maschi: le ragazze, a quanto pare, erano perfettamente in grado di dargli una mano nei corsi di latino.

Quella di Van den Enden non era tuttavia una famiglia molto religiosa, almeno stando a quanto dice uno dei loro inquilini. Un giovane ufficiale francese, Du Cause de Nazelle, che visse con loro dopo che la scuola di latino fu trasferita a Parigi negli anni Settanta, racconta infatti che Van den Enden era un uomo senza religione, se si fa eccezione forse per un debole e antidogmatico deismo. Colerus, cercando di capire chi avesse sviato Spinoza dalla retta via, è ancora più drastico e accusa Van den Enden di "aver gettato i semi dell'ateismo nei suoi giovani studenti".

Van den Enden insegnò ad Amsterdam fino al 1671. Era innamorato della sua patria d'adozione e vi scorgeva un esempio eccellente, anche se difettoso, di repubblicanesimo. La sua preferenza andava però all'autentica democrazia. In due opere politiche scritte probabilmente nei primi anni Sessanta, le *Libere proposte e considerazioni politiche sullo stato* e *Un breve rendiconto sulla situazione, le virtù, i privilegi naturali e la particolare tendenza al popolamento dei Nuovi Paesi Bassi*, egli si schiera, come farà in larga misura anche Spinoza nei suoi scritti politici, a favore di uno Stato radicalmente democratico, che rispetti i confini tra l'autorità politica e la fede religiosa, impedendo alle gerarchie ecclesiastiche di intervenire negli affari di governo. Solo uno Stato liberale di questo tipo è infatti abbastanza solido e stabile da poter svolgere con sicurezza il proprio ruolo nei confronti di tutti i cittadini. E nel *Breve rendiconto* troviamo una proposta di costituzione per i coloni olandesi in Nordamerica in cui Van den Enden non si lascia sfuggire l'opportunità di presentare un quadro della sua politica ideale. Egli insiste sull'assoluta uguaglianza civile, sociale e legale tra ogni membro dello Stato, sulla totale libertà di parola, di confessione e di opinione, e sulla libertà di "filosofare". Si spinge tanto in là da proporre addirittura che i predicatori, "che puntano sempre il dito sulle opinioni private di ciascuno", creando così "una disastrosa pestilenza che mette fine a ogni pace e concordia", siano allontanati dalla colonia. Nessuno

deve essere dominato dagli altri, e le guide dello Stato vanno elette per limitati periodi di tempo dall'intera cittadinanza istruita (uomini e donne). Su problemi particolarmente scottanti, inoltre, i cittadini devono trovare un accordo attraverso il voto maggioritario. Van den Enden non pensava certo che la repubblica dei Paesi Bassi rispondesse a questo ideale. Per prima cosa, i capi della Chiesa riformata giocavano un ruolo troppo importante nella politica delle province. Inoltre, egli riteneva che il metodo oligarchico con il quale le famiglie reggenti controllavano città e villaggi, veri centri nevralgici del potere politico in Olanda, non fosse abbastanza democratico ed egitario. Durante il suo tentativo di sedizione in Francia, si dice che abbia dichiarato che “ci sono tre tipi di repubblica, quella di Platone, quella di Grozio [vale a dire la repubblica olandese], e quella di More, che è definita utopica”. Van den Enden affermò di averne concepita una quarta, in cui la virtù è sempre ricompensata“.

Discusse perfino con altri del “modo in cui edificare una libera repubblica in Olanda” e trasformare il paese in una democrazia.

Nonostante questi dissensi sulla gestione della politica in Olanda, comunque, egli cercò di prendere parte attiva alla difesa del paese quando esso fu minacciato dalle nazioni nemiche, rette tutte da una monarchia. Nel 1662, durante un breve intervallo nella guerra con l'Inghilterra, scrisse anche a Johan de Witt, il grande pensionario degli Stati d'Olanda, esponendogli alcune idee sul modo di potenziare le capacità offensive delle navi olandesi. E quando la repubblica fu invasa dall'armata di Luigi XIV nel 1672, Van den Enden adottò misure ancor più drastiche, partecipando a un complotto per rovesciare il re. L'affetto di Van den Enden per la repubblica olandese non fu corrisposto, tuttavia. Le sue idee profondamente democratiche scatenarono la violenta reazione delle gerarchie calviniste. Nel 1670 egli si recò dunque a Parigi, forse per assumere l'incarico di consigliere e medico di Luigi XIV, e fondò lì un'altra prestigiosa scuola di latino, chiamata *Hotel des Muses*. Si sposò nuovamente nel 1672, e assieme alla moglie, la cinquantatreenne vedova Catharina Medaens, trasformò la sua abitazione in un salotto intellettuale. Per qualche tempo, riuscì ad attrarre tutta l'élite filosofica e scientifica di Parigi (si dice che il filosofo tedesco Leibniz abbia frequentato la casa di Van den Enden negli anni spesi nella capitale francese). Ma ancora da vecchio, all'età ormai di settantadue anni, Van den Enden non parve arrendersi a una vita di pura contemplazione. E il suo entusiasmo politico lo spinse per l'ennesima volta all'azione, con conseguenze infine tragiche. Nel 1674, fu invischiato in un complotto contro la corona di Francia. Stando a quanto riferisce De Nazelle, che afferma di aver udito i cospiratori ordire il complotto a casa di Van den Enden, il piano era quello di destituire Luigi XIV e istituire una forma di governo repubblicano in Francia. A capo dei cospiratori c'erano il cavaliere Louis de Rohan, tempo addietro gran maestro di caccia della monarchia francese, e Gilles du Hamel de Latréaumont, ufficiale normanno in pensione, vecchio allievo di Van den Enden ad Amsterdam. I cospiratori erano contrari agli ultimi sviluppi bellici, in particolare all'invasione francese dei Paesi Bassi del 1672, ed erano perplessi sui problemi domestici causati dalle ambizioni espansionistiche di Luigi XIV. Rohan fu coinvolto con la promessa di poter regnare sulla Bretagna in caso di successo. Van den Enden era mosso invece dalla preoccupazione per le sorti di quella che considerava la sua patria, i Paesi Bassi, e dall'odio per i ministri che avevano organizzato l'aggressione francese della repubblica. A suo giudizio, una guerra del genere costituiva una violazione dei diritti umani e non sarebbe mai stata

combattuta da un paese democratico, che non era soggetto ai capricci di un solo individuo. Corse voce che gli olandesi (e forse pure gli spagnoli) avessero appoggiato i cospiratori e avessero promesso un supporto materiale; navi olandesi, infatti, furono avvistate al largo delle coste francesi quando il complotto fu sventato, benché gli olandesi avessero poi smentito di essere a conoscenza della cospirazione contro il re. Il piano fu scoperto grazie a De Nazelle, che raccontò tutto al ministro della Guerra di Luigi XIV. I cospiratori furono catturati e Rohan fu decapitato (Latréaumont era già stato ucciso durante l'arresto, cui aveva opposto resistenza). Dal momento che era uno straniero e una spia, e dato anche, probabilmente, che non si trattava di un nobile, Van den Enden fu invece semplicemente impiccato.

Uno dei grandi misteri della biografia di Spinoza è quando incominciò a studiare con Van den Enden. Al più tardi, fu nel 1657. Ma alla luce di quanto si può congetturare sulla sua progressiva insoddisfazione per gli studi religiosi ebraici e sul suo crescente desiderio di imparare qualcosa di più sulla scienza e la filosofia (specialmente nei loro sviluppi più recenti), un processo che dovette avviarsi quando era ancora un mercante e dunque aveva poco più di vent'anni, si può ipotizzare con una certa verosimiglianza che si rivolse all'ex gesuita e cominciò a frequentare le sue lezioni di latino verso il 1654 o 1655, cioè prima di essere scomunicato dalla comunità ebraica. Ad indirizzarlo verso Van den Enden potrebbe essere stata qualche conoscenza nell'ambito del lavoro, vale a dire le stesse persone che alla fine degli anni Cinquanta sarebbero state tra i suoi migliori amici e lo avrebbero incoraggiato ad ampliare la sua preparazione e a discutere nei loro circoli di filosofia. Van den Enden conosceva senz'altro queste persone, tra le quali troviamo Pieter Balling, Jarig Jellesz, Simon Joosten de Vries (che, come Van den Enden, viveva sulle rive del Singel) e Jan Rieuwertsz (che potrebbe aver stampato il Breve rendiconto di Van den Enden nel 1665, due anni dopo aver pubblicato lo studio dello stesso Spinoza sui Principi di filosofia di Cartesio e cinque anni prima di pubblicare il suo esplosivo Trattato teologico-politico). Data la forte somiglianza tra il punto di vista politico e religioso di Van den Enden e le opinioni liberali di questi teologi dissidenti e liberi pensatori, non è affatto da escludere che Van den Enden, in compagnia magari di Spinoza, sia stato talvolta presente alle loro riunioni (cui partecipavano soprattutto mennoniti, rimostranti e quaccheri scontenti). Alla stregua di costoro (e più tardi di Spinoza), Van den Enden pensava che la fede religiosa fosse una faccenda personale, che non poteva certo essere imposta da un'autorità o un'istituzione. La vera pietà, a suo giudizio, consisteva solo nell'amore di Dio e del prossimo, che, e va notata la notevole assonanza con le tesi esposte da Spinoza nel Trattato teologico-politico, rappresenta "l'intera summa della Legge e dei Profeti".

La manifestazione esterna di quest'amore, la forma che esso assume nella pratica religiosa pubblica, è invece del tutto irrilevante, dato che confina spesso e volentieri con la superstizione. L'immatricolazione di Spinoza alla scuola di Van den Enden, dal quale egli, dopo essere stato espulso dalla congregazione e aver abbandonato l'occupazione di mercante, fu forse anche ospitato, dandogli in cambio una mano nelle lezioni di latino, di cruciale importanza per la sua crescita personale e intellettuale. E' vero che Spinoza, nel momento in cui iniziò lo studio del latino, si era già fatto le sue idee. E' probabile, infatti, che a quel tempo avesse già abbozzato, almeno per conto proprio, facendone forse timidamente cenno a qualcun altro, la sua visione negativa della religione. Ed è probabile pure che stesse

già cominciando a elaborare, quantomeno a livello embrionale, quei radicali principi politici, etici e metafisici cui avrebbe conferito in seguito una forma sistematica. Il ruolo di Van den Enden nella formazione del pensiero di Spinoza non va pertanto esagerato: è difficile mettere in dubbio che Spinoza, già da giovane, fosse un pensatore originale e indipendente. Ma, ad ogni modo, in quegli anni egli aveva di sicuro ancora molto da imparare, e a casa di Van den Enden può darsi che si sia imbattuto per la prima volta in testi, idee e personalità assai importanti. Non disponiamo di documenti che ci dicano che cosa, esattamente, Van den Enden insegnasse ai suoi allievi a metà degli anni Cinquanta. Ma se si trattava di un “collegio” o di una scuola preparatoria come tutte le altre, allora le lezioni di latino venivano integrate da un’infarinatura generale in arte e scienza. Questo ci viene confermato dalla testimonianza di uno dei primi studenti di Van den Enden. Dirk Kerckrinck frequentò la scuola più o meno nello stesso periodo di Spinoza, di cui fu compagno per circa un anno o due. Era nato ad Amburgo nel 1639 e proveniva da una famiglia facoltosa. Studiava con Van den Enden il latino e le altre materie propedeutiche per poter svolgere in seguito studi di medicina all’università di Leida, dove in effetti entrò nel 1659. In un trattato di anatomia scritto in seguito avrebbe elogiato a lungo Van den Enden e gli avrebbe attribuito il merito di avergli inculcato la passione per lo studio e di “avergli insegnato i rudimenti delle arti liberali e della filosofia”.

Kerckrinck non finì mai i suoi studi in medicina, ma ciononostante lavorò come medico ad Amsterdam e divenne famoso per le sue opere di chimica e di anatomia. (A un certo punto, avviò anche indagini per scoprire se l’acqua potabile di Amsterdam non fosse l’origine di diverse malattie che infestavano la città). Lui e Spinoza si tennero in contatto anche dopo che quest’ultimo se ne andò da Amsterdam. Per il suo microscopio Kerckrinck utilizzava lenti intagliate da Spinoza, che dal canto suo aveva diversi libri dell’amico nella propria biblioteca.

Secondo Colerus, tuttavia, quest’amicizia professionale fu contraddistinta all’inizio da una rivalità per conquistare il cuore della figlia di Van den Enden, Giara Maria. Van den Enden aveva una sola figlia, che conosceva così bene il latino e la musica da essere in grado di insegnare agli studenti del padre. Spinoza ripeteva spesso di essersi innamorato di lei, al punto di volerla sposare. Benché non fosse una bellezza, egli era attratto dal suo acume e dalla sua cultura. Kerkring, suo compagno di studi, nato ad Amburgo, lo notò e divenne geloso.

Kerckrinck non aveva alcuna intenzione di farsi battere in amore, per cui raddoppiò i suoi sforzi e infine, con l’aiuto di una collana di perle, riuscì a conquistare il cuore della fanciulla. Questo è tutto quello che si è venuti a sapere sulla vita sentimentale di Spinoza. E purtroppo, tra l’altro, la storiella sembra apocrifia. Kerckrinck, infatti, iniziò a frequentare la scuola di Van den Enden nel 1657, quando Giara Maria aveva solo tredici anni, ed era dunque un po’ troppo giovane per attrarre davvero un venticinquenne come Spinoza, anche a volerli mettere di mezzo l’epoca. Per Kerckrinck invece le cose erano diverse, poiché era un diciottenne. Lui e la figlia di Van den Enden devono aver provato a un certo punto un forte affetto reciproco, tanto forte da sopravvivere alla fatica dell’attesa e della separazione, visto che nel febbraio del 1671, dodici anni dopo che Kerckrinck aveva lasciato la scuola di Van den Enden (e, a quanto pare, era passato dal luteranesimo al cattolicesimo), i due infine si sposarono. Quel che Kerckrinck intende per “arti liberali e filosofia” era quel tanto di educazione umanistica che stava a cuore alle famiglie urbane e altoborghesi intenzionate a mandare i figli a

scuola, e che veniva impartita di solito dai maestri di latino, il cui compito era quello di ottenere anche dagli allievi una certa scioltezza in grammatica, sintassi, e soprattutto in stile. Van den Enden, con ogni probabilità, faceva leggere ai ragazzi i classici antichi della poesia, del teatro e della filosofia, il patrimonio letterario greco e latino insomma, come pure le opere neoclassiche del Rinascimento. Agli studenti erano offerti alcuni rudimenti di filosofia platonica, aristotelica e stoica, alcuni assaggi di Seneca, Cicerone e Ovidio, e forse erano addirittura presentati a grandi linee i principi dell'antica filosofia scettica. Leggevano poi i grandi poemi epici, le tragedie, le commedie, e le storie dell'antichità. I testi di Spinoza abbondano di riferimenti ai classici latini, ed egli aveva tra l'altro una sua piccola biblioteca di testi latini, comprendente Orazio, Cesare, Virgilio, Tacito, Epitteto, Livio, Plinio, Ovidio, Omero, Cicerone, Marziale, Petrarca, Petronio, Sallustio, e altri ancora, a riprova di una passione nata probabilmente durante il periodo vissuto a contatto con Van den Enden. Questi era appassionato specialmente di teatro e sollecitava nei suoi allievi la stessa passione. Spesso, organizzava, delle vere e proprie prove di testi teatrali, per aumentare la fluidità dei ragazzi in greco e in latino. Non era comunque una pratica insolita nelle scuole olandesi del Seicento. Si riteneva infatti che gli studenti, recitando a memoria brani tratti dai drammi latini, potessero acquisire meglio la pronuncia, il fraseggio e la "gestualità" (vocale e corporea) così importanti per disporre di una buona capacità oratoria.

Talvolta dovevano persino redigere o memorizzare interi monologhi, che dovevano poi mettere in scena, e non soltanto recitare a memoria.

Capitava anche che queste prove culminassero nell'allestimento di veri e propri spettacoli.

A Leida, per esempio, nel 1595, gli studenti di una locale scuola di latino, la stessa che avrebbe frequentato Rembrandt, misero in scena il Sacrificio di Abramo di Beza. I giovani e ispirati attori tragici guidati da Van den Enden si diedero invece da fare per il matrimonio della figlia di un burgemeester di Amsterdam, nel 1654.

Tornarono poi in scena il 16 e 17 gennaio del 1657, al Teatro comunale di Amsterdam, dove presentarono Andrea di Terenzio, che avevano provato per qualche tempo. E lo stesso mese recitarono due volte il Philedonius dello stesso Van den Enden, sempre al Teatro comunale. Dev'essere stato questo l'apice della carriera pedagogica di Van den Enden. La rappresentazione del suo dramma allegorico neoclassico ebbe un gran successo, i due burgemeester con figli sulla scena ne furono assai compiaciuti, e il dramma venne pure pubblicato. L'anno seguente, la scuola allestì l'Eunuco di Terenzio, assieme a "una farsa greca". (Non tutti erano entusiasti di queste produzioni. I predicatori calvinisti, scandalizzati dal fatto che i ruoli femminili non fossero interpretati da ragazzi travestiti ma dalle allieve di Van den Enden, cercarono di mettere fine alle rappresentazioni nel 1657). E' praticamente certo che Spinoza partecipò alle rappresentazioni di Terenzio. Come parecchi studiosi hanno già messo in luce, i suoi scritti rivelano una conoscenza approfondita delle opere di Terenzio. Frasi e sentenze latine sono talvolta tratte direttamente dal commediografo romano, e in particolare dalle due commedie che Van den Enden e i suoi allievi misero in scena nel 1657 e nel 1671. Spinoza doveva avere imparato a menadito la sua parte, per cui gli riuscì facile ricordarsene e farne uso in seguito nelle sue opere e nella sua corrispondenza. Questa passione per il teatro, che Spinoza ereditò dal proprio maestro, spiega forse anche il contesto in cui accadde un fatto grave, che ebbe luogo presumibilmente

prima della scomunica. Pierre Bayle, in un famoso articolo su Spinoza del suo *Dictionnaire historique et critique* del xvi secolo, racconta che nel periodo in cui Spinoza cominciò a sentire una certa estraneità per la sua educazione ebraica, iniziò anche a “prendere le distanze dalla sinagoga”. Nondimeno, egli continua, Spinoza avrebbe potuto mantenere benissimo i contatti con la congregazione, almeno per un po’ di tempo, “se non fosse stato oggetto di un perfido attentato da parte di un ebreo che lo colpì con un coltello all’uscita di un teatro. La ferita non fu grave, ma egli ritenne comunque che l’intenzione fosse quella di ucciderlo”. E’ difficile dire quanto sia credibile questa storia.

Forse, come uno studioso ha osservato, c’era un clima di profonda ostilità in tutta la comunità ebraica per l’apostasia, di cui Spinoza all’epoca stava offrendo i primi, inequivocabili, segni.

Frustrati dalle recenti conversioni al cristianesimo, gli ebrei portoghesi potrebbero essere stati “indotti ad assumere un atteggiamento violento e omicida” nei confronti di quanti disertavano, o sembravano voler disertare, la religione ebraica.

Si diceva che le conversioni fossero sostenute dai pastori calvinisti, che spesso promettevano laute ricompense agli ebrei decisi a fare il grande passo: Moses ben Israel ottenne un appalto militare dopo il battesimo; e Samuel Aboab, prima di convertirsi, chiese di essere aiutato a entrare in possesso dell’eredità dello zio. Ad ogni modo, il giorno in cui Spinoza subì questo attentato, si era recato assai probabilmente a teatro, per assistere o per partecipare a uno spettacolo organizzato dalla scuola di Van den Enden. Oltre a questa preparazione in letteratura e filosofia classica, gli studenti di Van den Enden venivano quasi certamente messi al corrente di problemi più moderni, soprattutto di questioni attinenti allo sviluppo delle scienze naturali. E’ facile ipotizzare che la dimestichezza di Spinoza con i pensatori del Cinquecento e del Seicento risalga a questo periodo di apprendimento sotto la guida di Van den Enden. Questi potrebbe avergli tenuto qualche lezione sulla “nuova scienza” e avergli letto qualcosa di Bacone, di Galileo e del filosofo rinascimentale italiano Giordano Bruno. Potrebbe anche averlo indirizzato alla lettura di umanisti come Erasmo e Montaigne, o dello spiritualista olandese del Cinquecento Dirk Coornhert. Così come l’interesse di Spinoza per le questioni politiche e teologico-politiche va senza dubbio ricollegato al fatto che Van den Enden, grande esperto di storia del pensiero politico, lo avviò presumibilmente alla lettura di Machiavelli, Hobbes, Grozio, Calvino e Thomas More. Il problema più interessante circa l’apprendistato intellettuale di Spinoza è tuttavia un altro, e cioè quando e come egli abbia cominciato a leggere Cartesio, il filosofo più importante del Seicento e la figura di gran lunga più influente nella sua maturazione filosofica. Quando Lucas afferma che Spinoza, una volta allontanatosi da Van den Enden, “pensava solo a far progressi nelle scienze umane”, si riferisce soprattutto alle ricerche naturali di Cartesio. E, come dice Colerus, Cartesio fu l’autentico “maestro” di Spinoza: colui i cui scritti lo avrebbero guidato nella sua appassionata ricerca del sapere. Sebbene fosse nato in Francia nel 1596, René Descartes aveva trascorso in Olanda gran parte della sua vita adulta. Aveva deciso di stabilirsi lì, tra la fine del 1628 e l’inizio del 1629, per la ricchezza e la varietà del paese, per la semplicità degli abitanti e per il clima temperato. “Dove si possono trovare altrove sulla terra, con questa facilità poi, tutte le comodità della vita e tutte le curiosità che uno spera di vedere? In quale altro paese si può godere di una libertà così completa, e dormire senza angoscia, e trovare armate pronte a difenderti, e avere a

che fare con meno corruzione, o atti di tradimento e di calunnia?“ Cosa ancora più importante, Cartesio aveva trovato nei Paesi Bassi la tranquillità e la solitudine di cui aveva sentito un assoluto bisogno per continuare in pace il suo lavoro, senza tutto il trambusto di Parigi. “In questa grande città nella quale vivo [Amsterdam, nel 1631 circa] tutti tranne me sono impegnati nel commercio, e tutti sono dunque così attenti ai loro profitti che potrei passare qui l’intera vita senza essere notato da nessuno“. Fu ad Amsterdam che Cartesio pubblicò dunque le sue opere filosofiche, e fu sempre nella repubblica olandese che trovò i suoi massimi estimatori e i suoi critici più severi. Se attorno al 1654-55 il desiderio di Spinoza di fare studi in filosofia e scienze era davvero intenso, come siamo spinti a credere sulla base delle indicazioni che ci sono pervenute, allora senza dubbio la sua curiosità non poté che andare subito agli scritti di Cartesio e dei suoi discepoli olandesi. Le opere di Cartesio in fisica, fisiologia, geometria, meteorologia, cosmologia, e metafisica ovviamente, erano discusse in lungo e in largo nelle università e nei circoli intellettuali della città. Erano state pure condannate con violenza dai leader calvinisti più conservatori. Dalla metà degli anni Quaranta, infatti, le dispute sul cartesianesimo facevano ormai tutt’uno con le divisioni ideologiche che attraversavano la società olandese, spaccata in due sul fronte politico e teologico. Pro o contro Cartesio che si fosse, comunque, il suo nome era sulle labbra di quasi tutti i cittadini colti della repubblica, e tale restò anche dopo la sua morte, avvenuta nel 1650. Sono molti i modi in cui Spinoza potrebbe essere stato sollecitato a interessarsi di Cartesio e della sua filosofia. Parecchi dei suoi amici alla Borsa di Amsterdam, Jellesz, Balling e altri ancora, erano seguaci delle idee cartesiane.

Spinoza potrebbe averli sentiti parlare della “nuova filosofia” direttamente alla bourse, o magari a una delle riunioni del loro circolo, se qualche volta si recò a questi incontri, dove spesso si svolgevano animati dibattiti filosofici.

D’altra parte, potrebbe anche aver sentito parlare per la prima volta di Cartesio da Van den Enden, che aveva la reputazione, oltre che di ateo, di cartesiano. E non è da escludere, in proposito, che tra le “scienze” che quest’ultimo insegnava ai suoi alunni più brillanti, quantomeno in privato e con la massima discrezione, vi fossero anche quelle di impostazione cartesiana. Può darsi dunque che Van den Enden abbia letto ai suoi allievi il Discorso sul metodo di Cartesio e i saggi scientifici allegati, le Meditazioni metafisiche, i trattati sulla fisiologia umana e sulle passioni, e soprattutto i Principi di filosofia, in cui Cartesio tentava di dare una forma sistematica a una filosofia basata su principi diversi da quelli aristotelico-scolastici, cominciando dagli elementi più generali della metafisica, per risalire progressivamente sino alle spiegazioni meccanicistiche dei singoli fenomeni naturali (come il magnetismo e il funzionamento dei sensi umani). Questo non prova al di là di ogni possibile dubbio che la familiarità di Spinoza con la filosofia di Cartesio risalga a questo periodo, e dunque a un anno prima della sua estromissione dalla comunità ebraica. Un esame critico approfondito della filosofia di Cartesio egli tra l’altro lo avrebbe svolto solo alla fine degli anni Cinquanta, quando ormai frequentava con regolarità i circoli intellettuali di Amsterdam e forse studiava persino sotto la guida di professori cartesiani all’università di Leida. Ma se tuttavia, come sostengono i primi biografi, la ricerca di chiarimenti scientifici e filosofici cominciò nei primi anni Cinquanta, è difficile credere che abbia aspettato tanto a lungo per conoscere i testi e le idee che nel frattempo stavano facendo discutere tutta l’Olanda. E se davvero frequentò, anche solo occasionalmente, i suoi

amici mennoniti o studiò con Van den Enden prima della scomunica del 1656, Spinoza dovrebbe avere avuto la possibilità di sentir parlare di Cartesio, se non addirittura di leggerlo. Faccio riferimento solo adesso al cartesianesimo di Van den Enden, poiché il vero problema, a mio avviso, è se Van den Enden fosse già un seguace della filosofia di Cartesio negli anni 1654-55, quando (io credo) Spinoza stava studiando con lui.

Un'ipotesi ancor più affascinante è che, oltre a imparare la lingua e la letteratura latina, nonché la scienza e la filosofia moderna, Spinoza abbia ricevuto a casa di Van den Enden una vera e propria educazione politica: che non solo cioè Van den Enden gli abbia fatto leggere i classici del pensiero politico (come la *Politica* di Aristotele, *Il principe* e *I discorsi* di Machiavelli, *Il De cive* di Hobbes, o gli scritti repubblicani di Grozio), ma che persino l'idea spinoziana di uno Stato laico, tollerante e democratico sia stata influenzata in qualche modo dalle convinzioni personali del suo insegnante e di quanti frequentavano come lui la casa sul Singel. Il generale orientamento liberale di Spinoza risaliva probabilmente a un periodo antecedente. Ma taluni aspetti del suo pensiero politico maturo (quali saranno esposti poi nel Trattato teologico-politico e nel Trattato politico] assomigliano molto alle idee formulate da Van den Enden nelle Libere proposte e considerazioni politiche e nel disegno di costituzione per i Nuovi Paesi Bassi. E non è affatto da escludere, inoltre, che negli anni in cui Spinoza frequentò le sue lezioni abbia incontrato in quella casa parecchi liberi pensatori di Amsterdam che condividevano le stesse idee politiche. Contrariamente a quanto ritengono alcuni storici, Spinoza non può avere certo conosciuto in quegli anni il radicale Adriaan Koerbagh a casa di Van den Enden, poiché dal 1653 in poi Koerbagh e il fratello, Jan, non abitarono ad Amsterdam, ma a Utrecht e, dal 1656, a Leida, per terminare i loro studi. (I fratelli Koerbagh sarebbero diventati in seguito autori malvisti e scandalosi, e Adriaan avrebbe effettivamente stretto amicizia con Van den Enden e Spinoza nei primi anni Sessanta). Ma c'erano comunque altri repubblicani liberali e radicali in città con i quali Van den Enden potrebbe essersi incontrato allora e ai quali potrebbe avere presentato il suo pupillo, un giovanotto intellettualmente maturo che sembrava condividere molte delle loro idee politiche. Si è talvolta ipotizzato, ad esempio, che Spinoza conoscesse il noto pubblicista politico e difensore della tolleranza Pierre de la Court (Pieter Van den Hove), e i due potrebbero in effetti essersi conosciuti a casa di Van den Enden. L'influenza, ovviamente, non è cosa che si eserciti in una direzione sola. Spinoza non era più un bambino quando conobbe Van den Enden. Era probabilmente di età più avanzata di tutti gli altri studenti della scuola, ai quali sembra che abbia tenuto pure alcune lezioni. E forse diede addirittura lezioni di ebraico e di spagnolo a Van den Enden.

Quando la scuola si trasferì a Parigi, infatti, erano previsti anche corsi di ebraico e di spagnolo, e fu verosimilmente Spinoza a fargli da insegnante in questo campo come in altri (ad esempio in materia di esegesi biblica e di filosofia ebraica). Spinoza non era insomma un novellino sotto il profilo intellettuale quando cominciò i suoi studi di latino. Per di più, anche se iniziò a frequentare Van den Enden già nel 1654, c'erano altri modi in cui egli aveva potuto compiere già progressi nelle sue nuove sfere di interesse, sia all'interno della comunità ebraico-portoghese (con l'aiuto di Menasseh ben Israel e di altre figure più eterodosse, con le quali lo vediamo passare il proprio tempo a metà degli anni Cinquanta) sia al suo esterno (gli amici mennoniti).

Ciononostante, sebbene forse Van den Enden non sia stato "il burattinaio

nascosto dietro il genio di Spinoza“ e sia senz'altro esagerato affermare che egli svolse con Spinoza lo stesso ruolo che Socrate svolse con Platone, non si può negare che Spinoza beneficiò ampiamente degli insegnamenti dell'ex gesuita. Oltre a imparare il latino, a casa di Van den Enden egli ricevette una solida educazione umanistica, e probabilmente ebbe anche l'opportunità di articolare meglio le sue opinioni politiche e religiose. Anche se Spinoza non svolse mai, quantomeno in via ufficiale, studi superiori sul Talmud, tali da consentirgli di diventare rabbino, al tempo in cui cominciò ad allontanarsi dalla comunità ebraica egli si era già notevolmente impraticito con la tradizione filosofica, letteraria e teologica ebraica. Questo è un qualcosa che lo differenzia da tutti gli altri grandi filosofi di quel periodo. E, a quanto pare, Spinoza continuò a interessarsi di questa tradizione, anche se per scopi filosofici personali, vita natural durante. Al momento della morte, si ritrovarono infatti nella sua biblioteca, tra le tante opere ebraiche, testi di Joseph Delmedigo, Moses Kimchi, Menachem Recanati, un lessico talmudico e una Haggadah della Pasqua ebraica. Sembra pure che abbia continuato a bazzicare la letteratura spagnola, che la comunità considerava parte del proprio retaggio culturale. Opere di Cervantes, Quevedo e Perez de Montalvan furono ritrovate accanto a Bibbie ebraiche e a commedie latine. Dal 1654 (e forse anche da prima) Spinoza integrò dunque la sua educazione di ebreo ispanico espatriato con una formazione in letteratura classica, nonché in scienza e filosofia moderna.

Spinoza il mercante era senz'altro consapevole di quanto gli sarebbe costata da un punto di vista materiale la scelta di una vita interamente dedicata alla filosofia, ma aveva già deciso, con ogni probabilità, che “i vantaggi della ricchezza e dell'onore” erano di nessun conto se paragonati a quelli della conoscenza, del sapere e (per citare di nuovo Socrate) di “una vita davvero degna di essere vissuta da un essere umano“. Così come egli doveva essere consapevole degli effetti, non meno rilevanti, che la sua ricerca del sapere oltre i confini dell'Houtgracht e della Breestraat avrebbe avuto sui suoi rapporti con la comunità ebraica. Van den Enden non era forse ancora noto per il suo ateismo, e dunque per la sua incidenza negativa sulla gioventù, prima del 1654-55, balzato com'era da poco sulla scena intellettuale e politica della città. Ma il fatto stesso che Spinoza, nel tempo libero, studiasse il latino e la filosofia, forse persino le opere del vituperato Cartesio!, con un vecchio prete gesuita dovette orripilare più di un rabbino. E agli inizi del 1656 essi ebbero motivi ancor più gravi di preoccupazione.

CAPITOLO SESTO - CHEREM.

Gli anni 1654-56 furono in generale piuttosto buoni per gli ebrei portoghesi residenti in Olanda. La crescita economica cui aveva dato avvio la fine della guerra con la Spagna fu ulteriormente rafforzata dalla temporanea tregua con l'Inghilterra, di cui gli ebrei approfittarono ampiamente. Nondimeno, la comunità andò incontro a notevoli difficoltà. La fine del governo coloniale olandese in Brasile, dovuta alla riconquista di quei ricchi e importanti territori del Nuovo Mondo da parte dei portoghesi, fu un terribile colpo per gli ebrei di Amsterdam. Non soltanto perché questo causò il collasso definitivo del commercio di zucchero e mise temporaneamente fine, con il deteriorarsi delle relazioni tra il Portogallo e l'Olanda, ad ogni scambio tra le due nazioni, ma anche perché la congregazione di Talmud Torah aveva riposto grandi speranze nella fiorente comunità ebraica di Fernambuco, altrimenti detta Recife (in cui prestava servizio anche uno dei suoi rabbini, Aboab). Laggiù infatti, al riparo dalle grinfie dell'Inquisizione, c'erano ottime probabilità che gli emigrati nuovi cristiani si riconvertissero al giudaismo. E se nel 1644 si contavano poco più di quattordicimila ebrei in tutto il Brasile occupato dai Paesi Bassi, nel 1654 se ne contavano già cinquemila nella sola Recife, i quali godevano oltretutto di una straordinaria libertà, di privilegi e di una certa protezione. Molti di loro possedevano piantagioni proprie in zone remote del paese e c'erano diverse congregazioni sefardite sparse nei numerosi villaggi sottoposti al dominio olandese. Fu proprio nel 1654 però, e per l'esattezza ai primi di quell'anno, che Recife, ormai ultimo bastione degli ebrei brasiliani, cadde in mano ai portoghesi, scatenando un'emigrazione collettiva. Gli ebrei decisero allora di restare nel Nuovo Mondo, trasferendosi ai Caraibi o nella Nuova Amsterdam, oppure di tornare in Europa. E i sefarditi di Amsterdam furono sopraffatti dalla grande quantità di rifugiati provenienti dal Brasile, che andarono a incrementare il flusso regolare di nuovi cristiani in fuga dalla Spagna dopo il 1645, dopo cioè che l'Inquisizione aveva ripreso a perseguitarli con violenza. E' vero che molti di questi rifugiati non rimasero a lungo ad Amsterdam, decidendo di trasferirsi in Italia o a Londra (di nascosto), oppure di far ritorno ai Caraibi. Ed è vero che molti di coloro che rimasero nei Paesi Bassi decisero di non insediarsi ad Amsterdam, bensì a Rotterdam e a Middelburg. Ma gli ebrei di Amsterdam dovettero comunque darsi un gran da fare per sistemare quelli che decisero di restare in città, anche se non dovettero giudicare tanto negativamente il fatto che la popolazione ebraica crescesse in modo così rapido e la loro economia ricevesse nuovo impulso da questo personale qualificato e produttivo. Il numero crescente di ebrei ashkenaziti che nei primi anni Cinquanta giunsero in città fu per loro un problema ancor più grosso. Si trattava di gruppi di popolazione indigente in fuga dalle nuove ondate di persecuzione che si erano abbattute sugli ebrei residenti in Polonia e nei territori tedeschi. Molte città del Sacro Romano Impero (come Augusta, Lubeca e Launingen) avevano addirittura espulso gli ebrei dalle loro porte. I sefarditi di Amsterdam erano di sicuro meno preparati, e meno bendisposti, ad accogliere questi immigranti dell'Est, mentre la comunità ashkenazita della città non aveva semplicemente i mezzi per farlo. Alcune città olandesi, come Amersfoort e Maarssen, si stavano a quel tempo aprendo agli ebrei, e questo facilitò dunque un

poco le cose agli ebrei di Amsterdam. Ma i membri della congregazione di Talmud Torah si ritrovarono comunque tra le mani una patata bollente. Nel 1655-56 si ebbe anche una grave epidemia di peste. Dopo una tregua di quasi vent'anni dall'ultimo contagio, ad Amsterdam ci furono più di diciassettemila morti, mentre a Leida se ne contarono circa dodicimila. A quel tempo la popolazione sefardita della città era prossima ai duemila individui, poco più dell'1 per cento della popolazione totale. Non c'è nessun documento che certifichi in via ufficiale quanti ebrei siano morti a causa dell'epidemia, ma è verosimile credere che il contagio si diffuse anche tra loro, e in particolare tra coloro che vivevano ancora negli isolati centrali, estremamente poveri, del Vlooienburg.

Talmud Torah fissava le tasse e raccoglieva il denaro dovuto da ogni membro. Oltre all'imposta, la tassa sugli affari calcolata a partire dagli introiti complessivi dell'attività commerciale di una tal persona, c'erano anche la finta, un contributo per la comunità che ogni membro doveva versare (una sorta di quota di associazione) e che veniva calcolato sulla base della ricchezza personale, e la promessa, vale a dire un'offerta volontaria (o tzedakah) che andava direttamente ai fondi di carità. L'ammontare della promessa veniva dichiarato a tutti in sinagoga ed era aggiunto dal gabbai (il tesoriere della comunità) al calcolo della finta e dell'imposta. Nel primo mese del 5414 (settembre 1654), ossia dopo la morte del padre, toccò a Spinoza farsi carico del pagamento delle tasse per conto della famiglia e della società. E l'anno successivo egli fece, tra l'altro, grandi donazioni ai fondi di carità, offrendo a settembre undici fiorini e otto stuivers e a marzo quarantatre fiorini e due stuivers (da aggiungere ai due versamenti della finta, di cinque fiorini l'uno, e a un'offerta eccezionale di cinque fiorini per gli ebrei poveri del Brasile). Offerte così alte potrebbero essere state fatte in memoria del padre, ma sono per noi soprattutto la prova che verso la metà del 1655 Spinoza era ancora un membro attivo, anche se magari non proprio entusiasta, della congregazione, desideroso di salvare le apparenze e di fare il proprio dovere di yehudi. Quell'anno Spinoza potrebbe addirittura aver frequentato con regolarità la sinagoga, se non altro per recitare il kaddish in memoria del padre, il che richiede la presenza di almeno dieci ebrei maschi (minyany. A Rosh Hashanah (Capodanno) dell'anno seguente, il 5415 (settembre 1655), egli fece un'offerta assai più ridotta, quattro fiorini e quattordici stuivers (da aggiungere nuovamente a una finta di cinque fiorini). Mentre tre mesi dopo, per il Shabbat di Hannukah, donò sei piccole monete d'oro. A Nisan di quell'anno (marzo 1656) dichiarò invece che avrebbe pagato una promessa di soli dodici stuivers, una somma che tra l'altro non fu mai versata. E' forte la tentazione di scorgere in questi comportamenti un riflesso della stanchezza e dell'insofferenza di Spinoza per la congregazione di Talmud Torah, e per il giudaismo in generale, così come dei rapporti ormai tesi con i leader della comunità. Ma se è vero che la fede di Spinoza calò precipitosamente verso la fine del 1655, è anche vero che il rapido ridursi dei suoi contributi potrebbe essere stato causato da semplici ragioni finanziarie. Il fatto che durante quel periodo la sua imposta si sia abbassata da sedici a sei fiorini e mezzo, e poi sia scesa a zero sei mesi dopo, è sintomo che gli affari non andavano per nulla bene e che i ricavi o il volume delle sue attività commerciali era diminuito considerevolmente. Il mancato versamento della finta nel marzo del 1656 potrebbe dunque ricollegarsi al fatto che la sua ricchezza personale era ormai troppo scarsa, o le sue risorse finanziarie troppo precarie, per potere garantire un pagamento. Questa interpretazione in chiave economica del registro dei pagamenti di Spinoza è confortata anche da un

ulteriore elemento, ossia dalla sua drastica decisione di disfarsi dei debiti ereditati dal padre, nel marzo del 1656. Tra le varie incombenze c'erano i perduranti impegni assunti da Michael in relazione al patrimonio Henriques circa diciotto anni prima. Spinoza saldò alcuni debiti allo scopo, come recita un documento presentato agli alti magistrati della Corte di Amsterdam, di "agire con più facilità in qualità di erede del padre (nel caso che lo si possa fare con poca spesa)". In quest'atto tuttavia, pur ammettendo di avere inizialmente accettato l'eredità del padre con l'intenzione di soddisfare le richieste dei suoi creditori, egli riconosceva infine che, "poiché la suddetta eredità è gravata di debiti tali da arrecare solo detrimento al suddetto Bento de Spinoza", la cosa migliore per lui era disfarsi a questo punto dell'eredità stessa ("di non usufruire affatto di essa") per sciogliere ogni vincolo con i creditori. La sua prima preoccupazione fu quella di garantirsi il denaro lasciategli in eredità dalla madre, a quanto pare "una notevole somma". Questo denaro era stato incluso nell'eredità del padre, quando questi era morto. Ma Spinoza protestò di "non avere mai ricevuto la parte di denaro [della madre] spettantegli mentre il padre era in vita". In sostanza, Spinoza tentava così di scaricarsi di dosso ogni responsabilità per i debiti accumulati dal padre, rendendosi egli stesso creditore nei suoi confronti. Non solo, ma cercò pure di approfittare di una legge olandese a tutela dei minori che avevano perso entrambi i genitori.

Dato che mancava un anno e qualche mese al giorno del suo venticinquesimo compleanno, Spinoza da un punto di vista legale era ancora un minore. Egli fu dunque in grado di farsi riconoscere ufficialmente orfano. Il magistrato degli Orfani di Amsterdam gli assegnò quindi un tutore, Louis Crayer, la stessa persona che in seguito avrebbe tutelato i diritti di Titus Rembrandt, figlio del pittore ed erede legale del suo patrimonio. Crayer inviò una notifica alla corte il 23 marzo, sostenendo che: Bento de Spinoza... va disculpato da ogni atto che possa aver commesso circa l'eredità del padre e da ogni omissione o errore che possa aver compiuto a riguardo; a Bento de Spinoza, che reclama i beni della madre, sia data la precedenza su ogni altro creditore che avanzi pretese sui beni di Michael de Spinoza, e in particolare su Duarte Rodrigues, Lamego Anthonio, Rodrigues de Morajs e sui curatori patrimoniali di Pedro Henriques. Finanziariamente, Spinoza si trovò dunque senz'altro in cattive acque verso la metà del 1656. E il rapido declino dei pagamenti alla comunità ebraica potrebbe essere un semplice riflesso di questa situazione economica. Tanto più se si pensa che il fratello Gabriel, che si assunse la responsabilità dei pagamenti quando Spinoza abbandonò la comunità e non fu mai sospettato di eterodossia, fece solo offerte nominali di promessa e non versò mai un soldo né di imposta né di finta nei dieci anni a seguire, prima di lasciare anch'egli Amsterdam per le Indie occidentali. Ciononostante, è difficile pensare che non ci fosse proprio nessun rapporto tra i dodici stuivers che Spinoza promise il 29 marzo 1656 e tutto quanto sarebbe successo di lì a poco. Il 27 luglio 1656 fu data lettura del seguente testo in ebraico, di fronte alla volta della sinagoga dell'Houtgracht: I Signori del ma'amad, da lungo tempo a conoscenza delle opinioni e delle azioni malvagie di Baruch de Spinoza, hanno cercato in vari modi e con diverse promesse di farlo tornare sulla retta via. Ma non essendo riusciti a correggerlo in alcun modo e continuando viceversa a ricevere quotidianamente informazioni serie sulle abominevoli eresie che egli ha compiuto e insegnato nonché sui suoi atti mostruosi, e avendo numerosi testimoni credibili di tutto questo che hanno deposto e testimoniato a tale proposito al cospetto del suddetto Espinoza, sono giunti alla conclusione della verità di tali fatti; e dopo aver preso in esame la questione in

presenza degli onorevoli chachamim, hanno deciso, con il loro consenso, che il suddetto Espinoza sia scomunicato ed espulso dal popolo di Israele. Su decreto degli angeli e su ordine dei santi, noi scomunichiamo, espelliamo, malediciamo e danniamo Baruch de Espinoza, con il consenso di Dio, sia Egli lodato, e con il consenso dell'intera santa congregazione, e di fronte a questi rotoli che recano scritti al loro interno i 613 precetti; maledicendolo con la scomunica con la quale Joshua mise al bando Gerico e con la maledizione con cui Elisha maledisse i fanciulli e con tutti i castighi che sono scritti nel Libro della Legge. Che egli sia maledetto di giorno e maledetto di notte, maledetto quando si sdraia e maledetto quando si alza, maledetto quando esce e maledetto quando rientra. Il Signore non lo risparmierà: al contrario, la collera del Signore e la sua gelosia si abatteranno su quest'uomo, e tutte le maledizioni scritte in questo libro penderanno su di lui, e il Signore cancellerà il suo nome da sotto il cielo. Il Signore lo allontanerà con tutto il male dalle tribù di Israele, in obbedienza a tutte le maledizioni scritte in questo libro della legge. Voi invece, voi che siete fedeli al Signore vostro Dio, ciascuno di voi è vivo quest'oggi. Il documento si concludeva con l'avvertimento: "nessuno comunichi con lui, neppure per iscritto, né gli accordi alcun favore, né stia con lui sotto lo stesso tetto, né si avvicini a lui più di quattro cubiti; né legga alcun trattato composto o scritto da lui". Una versione portoghese fu depositata più tardi negli archivi della comunità. Con questo proclama, un cherem, vale a dire un bando o una scomunica, fu pronunciato nel 1656 contro Baruch de Spinoza dai pamassim riuniti nel ma'amad della comunità. E non fu mai revocato. Un cherem è una misura punitiva o coercitiva adottata da una comunità ebraica nei confronti dei suoi membri recalcitranti o ribelli.

Risale come minimo al periodo tannaitico, vale a dire all'epoca in cui fu redatta la Mishnah (i e ii secolo d.C.). Originariamente, cherem designa nella Bibbia qualcosa o qualcuno che risulta separato dal mondo ordinario e con cui non si può entrare in contatto. Può significare anche "distrutto". La ragione della separazione può essere dovuta al fatto che l'oggetto o l'individuo in questione è sacro o santo; oppure, ed è questa la radice della distruzione – al fatto che è contaminato e abominevole agli occhi di Dio. La Torah, ad esempio, afferma che chiunque faccia sacrifici a un Dio diverso dal Dio israelita è cherem (Esodo, 22.19). Egli dovrà essere distrutto e dovranno essere bruciati gli idoli che ha foggato. Il Deuteronomio (7.1-2) afferma che le nazioni che occupano la terra promessa da Dio agli Israeliti sono cherem e devono quindi essere distrutte. Sull'altro versante, ciò che è stato offerto al Signore (cherem l'adonai) è "santissimo per il Signore [kodesh kadashim]" (Levitico, 27.28) e di conseguenza non può essere venduto o riscattato.

(Nota: Il documento si trova negli archivi ebraici della città di Amsterdam. Una copia del testo portoghese si può trovare in A. M. Vaz Dias e W. G. Van der Tak, Spinoza, Merchant and Autodidact.)

Nella bibbia ci sono anche passi in cui si punisce o si minaccia di separazione, o distruzione, chi abbia disobbedito a un ordine. Al popolo di Israele vien detto di distruggere (tacharemu) le genti di Yavesh-gil'ad, poiché queste non hanno risposto all'appello che intimava loro di combattere la tribù di Beniamino (Giudici, 21.5-11). Nel periodo successivo all'esilio, Ezra afferma che chiunque non obbedisca all'ordine di ritrovarsi tutti a Gerusalemme entro tre giorni "perderà \yacharam] ogni bene e... sarà separato dalla congregazione degli esuli" (Ezra, 10.7-8). Per i saggi della Mishnah cherem (o meglio ancora niddui) si trasformò

dunque progressivamente in una forma di scomunica.

Ogni persona che avesse disobbedito a un ordine o violato una legge veniva dichiarata *menuddeh*, ossia “corrotta”, e doveva essere isolata dal resto della comunità e trattata sempre con disprezzo. *Niddui* poteva anche indicare, più specificamente, una sorta di espulsione dalle gerarchie farisaiche o scolastiche. Col tempo, il *cherem* finì per essere considerato una forma di punizione più severa del *niddui*.

Maimonide discute ad esempio il caso di un *chacham*, o saggio, che ha peccato. Dapprima lo si deve porre sotto *niddui*. Se dopo trenta giorni il colto *menuddeh* non ha ancora cambiato atteggiamento, gli si devono dare altri trenta giorni. Per tutto questo periodo egli rimane comunque sotto *niddui*, e deve perciò agire ed essere trattato da tutti come una persona in lutto: non può tagliarsi i capelli, non può lavarsi i vestiti o il corpo, e nessuno può stare a meno di quattro cubiti da lui. Qualora il peccatore muoia in questo frangente, è assolutamente vietato accompagnare il suo feretro al cimitero. E se dopo sessanta giorni di *niddui* non vi è ancora traccia di redenzione, si deve ricorrere al *cherem*. In questo caso, nessuno può più entrare in affari con lui, né può vendere, comprare o negoziare alcunché. Al peccatore è fatto altresì divieto di dare e ricevere lezioni (sebbene gli sia consentito studiare per i fatti propri, “altrimenti dimenticherebbe quanto ha appreso”).

Esistevano anche forme meno severe di ammonizione e correzione. La *nezifah* era ad esempio un semplice rimprovero, che dava avvio a un periodo di sette giorni durante i quali il peccatore doveva riflettere sui propri errori; la *nardafa* comportava invece un castigo corporale, che consisteva di solito in alcune scudisciate. Gli esperti di *Halacha*, veri e propri interpreti della legge ebraica, hanno sempre discusso molto a proposito della terminologia, della definizione, della sequenza e del grado dei castighi. Alcuni sostengono ad esempio che si deve ricorrere a un *niddui* solo nel caso che punizioni più leggere non abbiano sortito alcun effetto; e che solo nel malaugurato caso che né il *niddui* né il *cherem*, entrambi comminati con la speranza di un pentimento, abbiano ottenuto l'effetto desiderato si dovrà ricorrere all'ultimo castigo, il più severo, la *shammta*. Mentre Maimonide (a differenza di Rashi ad esempio) non fa alcuna distinzione tra la persona che è ‘*shammta* (colpita da *shammta*)’ e il *menuddeh* (colui che è sotto *niddui*)’. Tra i delitti che secondo Maimonide potevano costare un *niddui* troviamo: mostrare irriverenza per le autorità rabbiniche, insultare personalmente un rabbino, ricorrere a una corte di giustizia gentile per recuperare denaro irrecuperabile secondo la legge ebraica, lavorare nel pomeriggio che precede la veglia di Pasqua, impedire a qualcuno di adempiere un comandamento, violare qualsiasi norma che regoli la preparazione e il consumo della carne *kasher*, masturbarsi di proposito, non prendere sufficienti precauzioni con i cani che si possiedono o con altre fonti di possibile pericolo, menzionare il nome di Dio nelle chiacchiere quotidiane. Rabbi Joseph Caro, l'autore dei *Shulchan Arukh*, compendio seicentesco della legge ebraica, particolarmente importante per le comunità sefardite, aggiunge una lista di altre azioni che possono costare un *niddui*: rompere un giuramento, lavorare mentre in città giace un cadavere non ancora sepolto, esigere l'impossibile, assumere da studente le funzioni di insegnante. Per un ebreo osservante essere colpito da *cherem* era un fatto grave, che intaccava la vita di una persona e della sua famiglia sotto ogni profilo. La persona colpita da *cherem* era tagliata, fuori, in modo più o meno netto, dai rituali

della comunità e dunque da tutti quei compiti che agli occhi di un ebreo rendono la vita degna di essere vissuta. La severità e la durata del castigo dipendevano solitamente dalla gravità del delitto. A causa delle restrizioni imposte sugli affari e sul commercio, per non parlare del diritto di conversare con gli altri, il muchram era in primo luogo allontanato dal proprio lavoro e da tutti i suoi contatti quotidiani. Gli poteva altresì essere vietato di prestare servizio come uno dei dieci uomini del minyan, o di essere chiamato alla Torah in sinagoga, o di svolgere un incarico dirigenziale all'interno della comunità, o di adempiere un certo numero di mitzvot (doveri prescritti dalla halacha a ogni ebreo).

In casi estremi, la punizione si poteva anche estendere ai familiari del peccatore: fino a quando era in vigore il cherem, ad esempio, i figli maschi non potevano essere circoncisi, ai figli di entrambi i sessi non era consentito sposarsi, e nessun membro della famiglia poteva essere sepolto secondo il rito ebraico. Chiaramente, l'impatto emotivo di un cherem era qualcosa di tremendo. Come ha osservato uno storico, "l'individuo scomunicato aveva l'impressione di perdere il proprio posto sia in questo mondo sia nell'altro". Per tradizione, il potere di scomunicare qualcuno competeva alla corte rabbinica della comunità, il Beth Din. Ma in epoca medievale si aprirono diversi contenziosi a riguardo, poiché i dirigenti laici di talune comunità avevano nel frattempo assunto molti degli incarichi riservati in precedenza ai rabbini. La cerimonia con la quale si proclamava il cherem si teneva di solito in sinagoga, dove un rabbino o un chazzan leggeva il bando dal pulpito o sotto la volta, di fronte alla Torah. Lo shofar veniva suonato mentre i membri della congregazione tenevano in mano candele (talvolta descritte di colore nero) che venivano spente dopo la lettura del bando. Non abbiamo prove che il cherem di Spinoza abbia seguito un cerimoniale tanto suggestivo e potente sul piano simbolico. Lucas, al contrario, sostiene che la scomunica di Spinoza non seguì questa procedura: Una volta adunata la gente in sinagoga, la cerimonia da loro definita cherem inizia con l'accensione di alcune candele nere e l'apertura del tabernacolo, dove sono custoditi i libri della legge. In seguito, il cantore, che occupa una posizione leggermente rialzata, intona con voce rattristata le parole della scomunica, mentre un altro cantore suona il corno e le candele vengono capovolte affinché la cera cada goccia dopo goccia in un vaso riempito di sangue. A quel punto la gente, che si anima di sacro terrore e di santa collera alla vista di questo oscuro spettacolo, risponde Amen con voce furiosa, a riprova del buon servizio che a loro giudizio potrebbero rendere a Dio qualora potessero fare a pezzi lo scomunicato, cosa che senza dubbio farebbero se solo potessero averlo tra le mani in quel momento o all'uscita della sinagoga. A tale proposito va comunque notato che suonare il corno, rovesciare le candele e riempire di sangue un vaso sono tutti rituali che si seguono solo in caso di blasfemia. Altrimenti, ci si limita a proclamare la scomunica, come accadde nel caso di Spinoza, che non fu accusato di blasfemia ma solo di irriverenza nei confronti di Mosè e della legge. Il testo della scomunica potrebbe essere stato letto da Rabbi Mortera, benché Colerus ci dica che, stando a quanto riferitogli da "alcuni ebrei di Amsterdam", fu "il vecchio chacham Aboab", a quel tempo a capo del Beth Din, a farlo.

Ad ogni modo, anche se il compito di rendere pubblica la sentenza spettava a un rabbino, il potere di emettere un cherem nella comunità sefardita di Amsterdam era allora saldamente nelle mani delle autorità laiche. Il regolamento della congregazione di Talmud Torah non lascia dubbi in proposito: il ma'amad ha il potere esclusivo e assoluto di punire i membri della congregazione che, a suo

giudizio, hanno violato talune norme. Prima di mettere al bando qualcuno, i componenti del ma'amad avevano certo il diritto di domandare un parere ai rabbini, ed erano anzi spronati a farlo, soprattutto nel caso che si trattasse di una presunta violazione della halacha. Ma questa consultazione non era strettamente necessaria. E la prerogativa assoluta del ma'amad di scomunicare i membri della congregazione non fu mai messa davvero in discussione nel corso del Seicento. Solo Rabbi Menasseh ben Israel, offeso per il trattamento riservato a lui e alla famiglia dal ma'amad nel 1640, protestò che il diritto di scomunica spettava in realtà ai rabbini. Ma per questa sua impertinenza, e forse per inculcargli bene la lezione, fu scomunicato anche lui, sebbene solo per un giorno. C'erano punizioni di diverso grado cui il ma'amad di Talmud Torah poteva ricorrere. Poteva, per prima cosa, lanciare semplicemente un avvertimento. Ma al colpevole poteva anche essere vietato di accedere alla sinagoga in occasione dello Yom Kippur, il giorno della redenzione; oppure poteva essergli vietato l'accesso a tutti i servizi liturgici in sinagoga. Poteva essergli vietato inoltre di leggere il brano settimanale della Torah, ossia di recitare Yaliyah, il che costituiva un grande onore; o poteva essergli impedito di usufruire dei fondi di carità del tesoro della comunità; o poteva essergli proibito di svolgere incarichi per conto della comunità. Il chazzan Abraham Baruch Franco fu sottoposto una volta a una pena prolungata: per due anni venne flagellato prima di ogni nuova luna. Le persone a capo della comunità sancivano così, quantomeno tacitamente, l'esistenza di una vasta gamma di punizioni, che andava dalla nezifah alla nardafa. Ma il castigo estremo era pur sempre il bando. E nella congregazione sefardita di Amsterdam non sembra esserci stata alcuna distinzione di grado o forma tra le diverse scomuniche. Di fatto (ma non per proclama) alcune di esse duravano più di altre; potevano magari esserci differenze nel testo delle diverse sentenze (inclusa l'aggiunta di maledizioni); e potevano anche essere previsti provvedimenti più o meno severi a seconda dei casi: a volte bastava chiedere perdono e pagare una multa; altre volte gli individui riconciliatisi con la comunità non potevano comunque rispettare talune mitzvot per un certo lasso di tempo. Ma ogni atto di scomunica, qualunque fosse la sua durata o la severità della pena prevista, veniva sempre definito cherem. E nella congregazione non pare esserci mai stata alcuna distinzione tra niddui, cherem e shammta. Nonostante l'invito di Maimonide ad adoperare con cautela questa forma di castigo, i capi della congregazione sefardita di Amsterdam fecero ampiamente uso del cherem per mantenere l'ordine e la disciplina all'interno della comunità. In diversi casi, la scomunica era prevista dal regolamento della comunità come una diretta conseguenza della violazione di specifiche norme. Ad esempio, la scomunica era assolutamente inevitabile nel caso che si fossero commessi i seguenti delitti: formare un minyan per la preghiera in comune al di fuori della congregazione; disobbedire agli ordini del ma'amad; alzare la mano su un compagno ebreo con l'intenzione di colpirlo in sinagoga o nelle sue vicinanze; recarsi armati in sinagoga (benché si potesse prevedere un'eccezione per chi fosse in disputa con un cristiano e sentisse il bisogno di proteggersi); circoncidere non ebrei senza il permesso del ma'amad; parlare a nome della nazione ebraica senza il permesso del ma'amad; presentare istanza di divorzio senza il permesso del ma'amad; confabulare con i contrabbandieri; recitare preghiere con individui che non erano mai stati membri della sinagoga o che si erano ribellati alla sinagoga, abbandonandola. La scomunica poteva anche derivare dalla violazione di certe norme di comportamento religioso e devozionale, come la frequentazione della sinagoga, l'acquisto di carne kasher e

l'osservanza delle festività. Ad esempio, non si poteva comprare carne da un macellaio ashkenazita. C'erano poi le norme etiche: si poteva essere messi al bando per aver giocato d'azzardo o per aver agito impudicamente per la strada. I precetti sociali tutelati dal bando includevano anche il divieto di sposarsi in segreto, cioè senza il consenso dei genitori e in assenza del rabbino. Altre regole erano imposte dalla struttura economica e finanziaria della comunità: si poteva, ad esempio, essere messi al bando per non aver pagato le tasse, o per aver mostrato irriverenza nei confronti di un membro del ma'amad (come Menasseh imparò velocemente). Ulteriori comportamenti soggetti a scomunica erano: deridere in pubblico altri membri della congregazione, specialmente i rabbini; diffamare in pubblico gli ambasciatori portoghesi (ma non quelli spagnoli! la regola fu mantenuta almeno fino allo scoppio del contenzioso sul Brasile); inviare in Spagna lettere che contenessero cenni o riferimenti alla religione ebraica, che potevano mettere nei guai i riceventi (di solito discendenti di conversos sospettabili di criptogiudaismo; stampare libri senza il permesso del ma'amad; rimuovere un libro dalla biblioteca della congregazione senza averne il permesso. Alle donne in particolare era fatto divieto, pena la scomunica, di tagliare i capelli alle donne gentili, e agli ebrei in generale era proibito discutere di teologia con i gentili. Va da sé che la pubblica espressione (a voce o per iscritto) di idee eretiche o blasfeme – quali la negazione dell'origine divina della Torah, la negligenza di un qualsiasi precetto della legge divina, o lo svilimento dell'onore del popolo ebraico, era anch'essa soggetta a scomunica. Nel 1639, Isaac de Peralta fu scomunicato per disobbedienza e insulto a un membro del ma'amad, aggredito per strada. Jacob Chami fu scomunicato un paio di settimane nel 1640 per aver circonciso un polacco senza averne il permesso; in sua difesa proclamò di non sapere che l'uomo non era ebreo. Joseph Abarbanel fu colpito da cherem nel 1677 per aver comprato carne kasher da un macellaio ashkenazita. Diverse persone furono messe al bando per adulterio. In tutto, tra il 1622 e il 1683, stando alle ricerche dello storico Yosef Kaplan, trentanove uomini e una donna furono scomunicati dalla congregazione alla quale apparteneva Spinoza, per periodi che andavano da un giorno agli undici anni. (La donna, moglie di Jacob Morene, fu scomunicata assieme al marito nel 1654: avevano dato scandalo nella comunità permettendo a Daniel Castel di entrare in casa mentre Jacob era assente, senza prestare ascolto a un precedente avvertimento).

Solo di rado, come accadde con Spinoza, il bando non veniva più revocato. Il che dimostra che una scomunica, nella congregazione di Amsterdam, non era comminata con l'intenzione di recidere per sempre i legami personali e religiosi di una data persona. Questo poteva anche succedere, come nel caso di Spinoza, ma sembra che di solito la stessa persona punita avesse il diritto di stabilire quanto tempo le ci voleva per rispettare gli obblighi previsti per la riconciliazione.

Il cherem, dunque, veniva utilizzato per imporre un comportamento sociale, religioso ed etico giudicato conforme a una genuina comunità ebraica, e per dissuadere chiunque da qualsiasi deviazione, non solo in campo liturgico, ma anche nella sfera delle azioni quotidiane e del pensiero. Tutti questi erano aspetti probabilmente cruciali per una comunità fondata da vecchi conversos, o da discendenti di conversos, molti dei quali erano stati a lungo distanti dai testi e dalle pratiche ebraiche e si erano riavvicinati solo di recente all'ortodossia e alle norme ebraiche. I capi della comunità ebraica dovettero impegnarsi a fondo per mantenere la coesione religiosa di una comunità di ebrei la cui fede e le cui

pratiche erano ancora piuttosto instabili e spesso offuscate da credenze e pratiche eterodosse, derivanti in parte dalle loro passate esperienze in seno al cattolicesimo iberico. Non solo, ma una comunità del genere doveva anche sentirsi particolarmente insicura circa il proprio giudaismo e particolarmente incline dunque a utilizzare spesso gli strumenti più severi per mantenere le cose “kasher”. Il che spiega perché i sefarditi di Amsterdam siano in effetti ricorsi alla scomunica in casi in cui congregazioni diverse, come quella di Amburgo e di Venezia, non lo avrebbero fatto, optando per pene più leggere. Il testo della scomunica di Spinoza sorpassa per veemenza e accanimento tutti gli altri che furono pronunciati nell’Houtgracht. Non esiste nessun altro documento di cherem emesso dalla comunità in quel periodo da cui trasudi la stessa collera. Il cherem di Peralta, con il suo tono e i suoi modi di semplice presa d’atto, è assai più tipico: Dato il fatto che Isaac de Peralta ha disobbedito agli ordini che gli sono stati dati dal ma’amad, e dato il fatto che Peralta ha sempre risposto in modo negativo su tale questione; e dato inoltre il fatto che, non contento di questo, Peralta ha avuto anche il coraggio di andare in cerca [di membri del ma’amad] per la strada e di insidiarli, il summenzionato ma’amad, prendendo atto di tutto questo e della gravità del caso, ha deciso quanto segue: il succitato Isaac de Peralta è stato scomunicato [posto em cherem] all’unanimità per quanto ha fatto. Dal momento che è stato dichiarato menuddeh, nessuno dovrà parlare o avere nulla a che fare con lui. Solo i membri della sua famiglia e gli altri parenti potranno rivolgergli la parola“. Dopo quattro giorni, Peralta chiese perdono, pagò un’ammenda di sessanta fiorini e il bando venne revocato. Nel 1666 David Curici riuscì a farsi revocare la scomunica versando mille fiorini al fondo di carità della congregazione, “dato che per molto tempo era rimasto fuori della comunità e tenendo anche conto del bisogno urgente dei poveri“. Ma non c’è traccia nel cherem di Spinoza di possibili misure che egli avrebbe potuto adottare per dimostrare di essersi pentito e per riconciliarsi con la congregazione. Perfino il cherem di Juan de Prado, un amico di Spinoza e compagno mucharam (colpevole probabilmente degli stessi delitti), che pur presenta anomalie simili circa la durata e l’assenza di ogni offerta di riconciliazione, è meno rude e più pacato. A Prado non veniva concesso di chiedere nuovamente perdono e di emendare ancora i propri errori; a lui e alla sua famiglia il consiglio dei governatori chiedeva inoltre di trasferirsi altrove, preferibilmente oltremare. Ma non c’è traccia nella sua vicenda di quella collera e di quella violenza che caratterizzano invece la condanna di Spinoza. Il modello del suo cherem pare che provenga da Venezia, frutto di istruzioni date a Rabbi Mortera dal suo mentore, Rabbi Modena, nel 1618. Quell’anno, come si ricorderà, Mortera andò a Venezia assieme ad altri membri della congregazione di Beth Jacob e ai delegati del gruppo che si voleva scindere, e che di lì a poco avrebbe fondato Beth Israel, guidato da Rabbi Pardo. Si trattava delle due fazioni che si erano scontrate sull’affare Parar e che stavano ora cercando un accordo con l’aiuto di Venezia, o desideravano quantomeno avere il parere dei rabbini e dei capi della comunità veneziana. I pamassim della congregazione veneziana di Talmud Torah suggerirono ai congreganti di Amsterdam di raggiungere un compromesso amichevole, sbandierando nondimeno la minaccia di un cherem per quanti avessero “gettato le basi di uno scisma”. Il testo di cherem che Rabbi Mortera portò con sé ad Amsterdam era una riformulazione, opera verosimilmente dello stesso Modena, del capitolo 139 del Kol-Bo (“La voce didentro”), una raccolta di ammaestramenti e costumi ebraici stampata a Napoli verso il 1490, che risale alla fine del xv o,

massimo, all'inizio del xiv secolo. Il maestro di Mortera scrisse un testo pieno di imprecazioni e maledizioni, una maldicion in fila all'altra, tanto che il cherem di Spinoza, paragonato a questo, sembra addirittura morbido.

Lo stesso testo offrì spunto anche, con ogni probabilità, al cherem di Uriel da Costa, pronunciato dalla congregazione veneziana nel 1618. Nella traduzione spagnola dell'originale ebraico si ritrovano maledizioni identiche o assai simili a quelle che si leggeranno in seguito nel cherem di Spinoza: "Noi scomunichiamo ed espelliamo, separiamo, distruggiamo e malediciamo..."; "maledicendolo... con la stessa scomunica con la quale Joshua scomunicò Gerico, con la stessa maledizione con la quale Elia maledisse i fanciulli... con tutti i giuramenti e le maledizioni scritte nel libro della legge"; "Dio cancellerà il suo nome da sotto il cielo, e Dio lo allontanerà con tutto il male dalle tribù di Israele, in obbedienza alle maledizioni scritte nel libro della legge"; e (facendo eco, come il cherem di Spinoza, alle celebri parole del Deuteronomio, 28.19) "maledetto sia egli quando rientra; maledetto sia egli quando esce... maledetto sia quando si sdraia, maledetto sia quando si alza".

Le parole del Deuteronomio (4.4) tornano poi a riecheggiare alla fine di entrambi i testi: "Voi invece, voi che siete fedeli al Signore vostro Dio, ciascuno di voi è vivo quest'oggi". Il documento che Mortera riportò indietro da Venezia dev'essere stato, dunque, il modello di ogni scomunica comminata dai sefarditi di Amsterdam per ragioni particolarmente gravi. Lo stesso testo, ad esempio, fu adoperato di nuovo nel 1712, allorquando David Mendes Henriques e Aaron e Isaac Dias da Fonseca furono giudicati "seguaci della setta dei caraiti" (una setta che negava l'autenticità della Legge Orale). La domanda scontata è allora: perché Spinoza fu scomunicato con una simile irruenza? Né il suo cherem né altri documenti dell'epoca ci dicono con esattezza quali fossero "le sue opinioni e azioni malvagie [mas opinioins e obras]", o quali "abominevoli eresie [horrendas heregias]" egli avesse insegnato, o quali "atti mostruosi [ynormes obras]" avesse commesso. Aveva solo ventitre anni, a quel tempo, e non aveva ancora pubblicato nulla.

Neppure, per quanto ci è dato sapere, aveva fino ad allora scritto alcun trattato. Spinoza non farà mai cenno a questo periodo della sua vita nel cospicuo carteggio, e dunque non darà mai modo ai suoi corrispondenti (e a noi) di capire per quali ragioni egli fu espulso. Il fatto di avere abbandonato gli studi ebraici, allontanandosi presumibilmente dalla yeshivà di Keter Torah, per ricevere altrove un'educazione filosofica e scientifica potrebbe avere innervosito i suoi "maestri" all'interno della comunità, in particolare Mortera. I rabbini non potevano certo essere felici di vederlo andare a scuola da Van den Enden, se a quel tempo già lo stava facendo. Si può anche ipotizzare che Spinoza, una volta finito il periodo di lutto per la morte del padre, stesse frequentando poco la sinagoga e badasse sempre meno all'osservanza della legge ebraica (soprattutto per quanto riguarda il Sabbath e le norme dietetiche). In questo caso, i pamassim potrebbero aver pensato di far pendere su di lui la minaccia di un cherem per convincerlo a rientrare nei ranghi. Ma nessuna di queste ipotesi basta comunque a spiegare la veemenza della sua scomunica. Spinoza, tra l'altro, non doveva essere il solo ad assumere un atteggiamento lassista nei confronti dell'ortodossia ebraica. Ci dovevano essere molti altri individui nella comunità a non manifestare lo zelo dovuto nella pratica religiosa. Quando Abraham Mendez si recò a Londra, non si affiliò a un minyan e non pregò dunque secondo il rito previsto. Il suo castigo, nel 1656, fu che per due anni non ebbe diritto a essere chiamato alla Torah.

Un altro uomo fu minacciato di *cherem* per non avere circonciso il figlio. Come ha sottolineato Kaplan, “comportamenti di questo tipo non erano affatto rari nella comunità d'allora”. Non sembra dunque verosimile che la brutale espulsione di Spinoza sia dovuta semplicemente al fatto che non avrebbe rispettato le norme di condotta ebraiche. E non poteva nemmeno essere il solo, d'altronde, a frequentare i gentili o a stabilire con loro dei legami intellettuali o educativi. I mercanti ebrei portoghesi erano in perenne contatto commerciale e sociale con i vicini olandesi, loro soci in affari. Ed erano noti frequentatori dei caffè e delle taverne della città, dove non potevano certo consumare vino o cibo *kasher*. Ma Menasseh ben Israel, ad esempio, con tutte le sue conoscenze e le sue amicizie tra i gentili, pur denigrato e perfino sdegnato dagli altri rabbini, non fu comunque mai minacciato di castighi. Il problema non poteva nemmeno essere che Spinoza stesse svolgendo allora studi laici. Gli ebrei portoghesi di Amsterdam non erano gente oscurantista, chiusa in un ghetto intellettuale e culturale.

I rabbini avevano tutti un'ottima conoscenza dei classici greci e latini, così come dei classici moderni olandesi, francesi, spagnoli e italiani. Alla stregua di molti altri membri della comunità, anche loro erano interessati al pensiero europeo del tempo. Perfino un cabbalista come Aboab possedeva opere di filosofi con i piedi per terra come Machiavelli, Montaigne e Hobbes. La risposta dunque va cercata nelle “eresie” e nelle “opinioni malvagie” di Spinoza. Una prova di questo è data dal rapporto che un monaco agostiniano, Tomas Solano y Robles, fece per l'Inquisizione nel 1659, al suo rientro a Madrid dopo un viaggio di lavoro che lo aveva portato sino ad Amsterdam, verso la fine del 1658.

Gli inquisitori spagnoli erano ovviamente incuriositi da quanto accadeva ai vecchi marrani che erano stati un tempo sotto il loro dominio e si erano poi insediati nel Nordeuropa, mantenendo ancora contatti con i conversos rimasti in patria. Tomas riferì di aver incontrato ad Amsterdam Spinoza e Prado. I due, a quanto pare, dopo essere stati scomunicati, si tenevano adesso compagnia. Entrambi gli riferirono di essere stati un tempo osservanti della legge ebraica e di “avere poi cambiato idea”, venendo espulsi dalla sinagoga per le loro idee su Dio, sull'anima e sulla legge. Avevano raggiunto, a giudizio della congregazione, “il limite dell'ateismo”. Le accuse di “ateismo” sono, come è noto, accuse piuttosto vaghe nell'Europa della prima modernità e solo di rado danno un'idea di che cosa credesse o avesse detto esattamente l'accusato. Se ci basiamo tuttavia sulle opere di Spinoza, molte delle quali furono pubblicate postume, è facile immaginare che cosa egli stesse pensando, e che cosa probabilmente andasse a dire in giro, verso la fine del 1655 e l'inizio del 1656, chiedendo per questo anche aiuto al rapporto di Padre Tomas e al rapporto per l'Inquisizione presentato il giorno dopo dal capitano Miguel Perez de Maltranilla, che era stato anch'egli di recente ad Amsterdam. Spinoza aveva cominciato infatti a lavorare con continuità sul materiale che sarebbe poi confluito nelle sue opere, compiute e incompiute (inclusi i trattati posteriori), proprio a partire dagli anni Cinquanta. Sia nell'Etica, il capolavoro iniziato nei primi anni Sessanta, sia nel Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene, un testo di poco anteriore (risalente forse al 1660, solo quattro anni dopo la scomunica!) in cui sono già esposte, anche se talvolta in forma embrionale, alcune idee dell'Etica, Spinoza in sostanza nega l'immortalità dell'anima umana intesa nel senso di una sopravvivenza al di là della morte. Benché ci tenga a ribadire che la mente (o una parte di essa) è eterna e continua a esistere in Dio dopo la morte del corpo, egli sostiene che l'anima individuale perisce con il corpo. Dunque, non c'è

nessuna ragione di temere un castigo eterno o di sperare in un'eterna ricompensa. A ben vedere, egli spiega, timore e speranza sono semplici emozioni manipolate dai capi religiosi per tenere a bada il proprio gregge. L'idea di un Dio che agisce come libero giudice, assegnando castighi e ricompense, si basa su un'assurda antropomorfizzazione. "Essi stabilirono che gli Dei indirizzano tutto a uso degli uomini per legarli a sé ed essere da loro tenuti in sommo onore; onde avvenne che tutti escogitassero diverse maniere di adorare Dio, seconda la loro indole". La superstizione, l'ignoranza e il pregiudizio sono perciò alla base di ogni religione istituzionalizzata. In verità, insiste Spinoza, Dio è semplicemente la sostanza infinita e, come tale, è assolutamente identico alla Natura. Ogni altra cosa discende dalla natura di Dio in modo perfettamente necessario. Spinoza nega, così, che gli esseri umani siano liberi, in senso proprio, o possano fare nulla "da se stessi" per contribuire alla propria salvezza e al proprio bene. Secondo il Trattato teologico-politico, poi, il Pentateuco, composto dei primi cinque libri della Bibbia ebraica, non è stato davvero scritto da Mosè, e i suoi precetti non sono dunque di origine divina. Anche se il testo contiene in effetti una sorta di "messaggio divino" tradotto in insegnamenti morali, esso fu comunque opera di un certo numero di autori e curatori posteriori. Dunque, lo scritto pervenutoci è in realtà il frutto di un naturale processo di trasmissione storica. Secondo Spinoza, inoltre, il popolo ebraico è "eletto" solo nel senso che ha goduto in passato di una certa "felicità" e di una certa autonomia di governo. Con l'aiuto di Dio, gli ebrei furono in grado di preservarsi come nazione per lungo tempo, creando una società unita e fondata su precise leggi. La nozione ebraica di "popolo prescelto" non ha pertanto alcuna rilevanza metafisica o morale; e un'elezione del genere non è detto che sia una loro prerogativa. Gli ebrei non sono una nazione moralmente superiore alle altre, o magari più saggia. Dal fatto che Dio è ugualmente propizio a tutti e che gli Ebrei non sono stati da lui prediletti se non in ciò che concerne la società e lo Stato, concludiamo dunque che ciascun Giudeo, considerato in se stesso, al di fuori della società e dello Stato, non gode di alcun dono divino a preferenza degli altri, e che non esiste alcuna differenza tra lui e un pagano... Perciò, gli Ebrei non hanno oggi alcun motivo di ritenersi superiori agli altri popoli. Spinoza aggiunge, poi, che se i "fondamenti" della religione ebraica non hanno troppo "debilitato l'animo [degli ebrei]", essi potranno un giorno "restaurare il loro regno".

Non sono certo sentimenti che potessero intenerire il cuore di un rabbino del Seicento. E ci sono buone ragioni per credere che alcune di queste idee, che Spinoza cominciò a mettere per iscritto al più tardi nel 1660, gli fossero già ben chiare nel 1656. Diverse fonti ci confermano che Spinoza compose un'Apologia dopo la scomunica, per spiegare il suo "allontanamento" dalla religione ebraica. Il leggendario manoscritto, che si ritiene fosse scritto in spagnolo (è quanto sostiene Bayle) e recasse il titolo di Apologia para justificarse de su abdicacion de la sinagoga, non fu mai stampato e non è mai stato ritrovato. Se questo testo è davvero esistito comunque, è inverosimile che Spinoza lo volesse inviare ai pamassim o ai rabbini della congregazione, anche perché non c'è motivo di credere che egli abbia fatto o concepito il minimo tentativo di fare ufficialmente appello a coloro che lo avevano scomunicato. In questa prima espressione scritta delle sue idee era contenuta invece, a quanto pare, buona parte del materiale che sarebbe ricomparso in seguito nel Trattato teologico-politico, inclusa presumibilmente la negazione dell'origine divina della Torah e incluse le tesi sull'"elezione del popolo ebraico".

Una delle fonti di Bayle e dei nostri testimoni in proposito, Salomon Van Til, professore di teologia a Utrecht, scrisse nel 1684 che:... questo nemico della religione [Spinoza] fu il primo ad avere l'audacia di mettere in dubbio l'autorità dei libri del Vecchio e del Nuovo Testamento, cercando di mostrare al mondo come questi scritti fossero stati più volte ritoccati e modificati dall'intervento degli uomini e come fossero stati elevati in seguito all'autorità di scritture divine.

Egli espose nel dettaglio queste idee in una dissertazione contro il Vecchio Testamento scritta in spagnolo, dal titolo "Giustificazione del mio allontanamento dalla religione ebraica". Seguendo però il consiglio di amici, egli tenne per sé questo scritto e cercò di dare forma più compiuta e sistematica alle sue idee in un'altra opera, pubblicata poi nel 1670 con il titolo *Tractatus theologico-politicus*(tm). In effetti, il testo al quale si riferiscono Van Til, Bayle e altri, potrebbe essere un primo abbozzo di (o una serie di appunti per) quelle sezioni del *Tractatus theologico-politicus* che trattano della Bibbia. E' possibile che Spinoza stesse già lavorando a quest'opera, in una forma o nell'altra, alla fine degli anni Cinquanta. Un'indicazione di questo sembra data da una lettera spedita dall'allora reggente di Rotterdam, Adriaen Paets, ad Arnold Poelenberg, professore al seminario rimostrante di Amsterdam. Paets era un uomo colto, simpatizzante degli arminiani, celebre per il suo sostegno alla tolleranza religiosa. Nella sua lettera, datata 30 marzo 1660, egli dice di aver dato un'occhiata a un certo libretto (libellum):...un trattato teologico-politico [*tractatum theologico-politicum*], opera di un autore che non ti sarà certo sconosciuto, ma il cui nome per il momento è meglio tener sotto silenzio. [Il trattato] espone un argomento di grande attualità, in termini assolutamente originali. Soprattutto, l'autore discute in maniera sottile e accurata la distinzione tra leggi costituzionali e leggi naturali. Prevedo che saranno in tanti, in prima fila i teologi, offuscati dalle loro emozioni e dai loro disdicevoli pregiudizi... a calunniare un libro che nemmeno avranno capito. Se Paets si stava riferendo a una prima versione del Trattato teologico-politico di Spinoza, stava anche prevedendo con lucidità quali reazioni esso avrebbe scatenato. La sua descrizione del contenuto del manoscritto collima, almeno in parte, con le dottrine esposte nel trattato di Spinoza; e d'altronde non ci è noto alcun altro testo pubblicato nei Paesi Bassi nel corso del Seicento il cui titolo contenga le parole *theologico-politicus*. Dal momento che nell'opera di Spinoza le idee di carattere politico sono strettamente intrecciate alle argomentazioni di carattere teologico, un qualsiasi abbozzo del Trattato avrebbe dovuto contenere anche, seppure in forma rudimentale, gli elementi principali della sua analisi della Bibbia e della sua critica di ogni religione istituzionalizzata. Paets invece, il che è molto strano, non fa cenno nella sua lettera alle audaci e inequivocabili tesi di Spinoza sulla Bibbia. Ciononostante, non si può escludere che lui e Van Til si stessero riferendo alla stessa opera (o a qualche sua sezione). Spinoza deve aver cominciato a riflettere sull'origine della Torah assai presto, di sicuro prima della fine dei suoi studi, ufficiali e ufficiosi, all'interno della comunità ebraica. Il fatto di essere giunto alle conclusioni che abbiamo detto sulla natura del Pentateuco potrebbe infatti spiegare il suo distacco dalla religione ebraica. La sua lettura dei commenti alla Bibbia del filosofo medievale ebreo Ibn Ezra, a giudizio del quale Mosè non aveva scritto tutti i libri della Bibbia che gli venivano tradizionalmente attribuiti, risale probabilmente a prima della scomunica. Nello stesso periodo egli potrebbe anche aver letto l'opera di Isaac La Peyrère sui preadamiti, che fu pubblicata nel 1655, mentre La Peyrère (amico di Menasseh) si trovava ad Amsterdam. La Peyrère

sostiene, tra le altre cose, che la Bibbia di cui noi oggi siamo in possesso è in realtà il frutto di una compilazione. Il che, assieme agli altri elementi menzionati, induce a credere che Spinoza già mettesse in dubbio l'origine divina e l'autorità mosaica della Torah al tempo del suo cherem. Se non altro poiché egli stesso proclama al culmine della sua disanima della Bibbia nel *Tractatus theologicus-politicus* che: "non scrivo qui nulla che io non abbia prima lungamente meditato". Oltre alle voci su trattati andati persi, ci sono anche ragioni più tangibili per pensare che le idee espresse da Spinoza nelle sue opere scritte, e in particolare quelle su Dio, l'anima e la Torah, già circolassero nella sua testa (giungendo forse fino alla lingua) verso la metà degli anni Cinquanta. Per prima cosa, c'è la testimonianza di un vecchio che sostiene di avere conosciuto il filosofo di persona. Il viaggiatore tedesco Gottlieb Stelle parlò infatti con lui nel 1704, e dichiarò che Spinoza era stato scomunicato poiché affermava che "i Libri di Mosè erano opera dell'uomo [ein Menschuch Buch] e dunque non erano stati scritti da Mosè". Poi, c'è la storia delle domande poste a Spinoza dai suoi colleghi di studio nella comunità. Stando alla scansione degli eventi prima del cherem proposta da Lucas, nella congregazione le tesi di Spinoza furono discusse in lungo e in largo; la gente, e in particolare i rabbini, erano piuttosto incuriositi dalle idee del giovane. Come racconta Lucas, e questo aneddoto è confermato pure da una seconda fonte, "tra i suoi sostenitori più entusiasti c'erano due giovani che, dichiarandosi suoi amici, gli chiesero di esporre fino in fondo il suo punto di vista. Gli garantirono che, di qualunque cosa si fosse trattato, non doveva temere alcun problema, dato che la loro curiosità era motivata unicamente dal desiderio di chiarire certi dubbi". Gli dissero che se uno leggeva attentamente Mosè e i profeti, poteva anche pensare che l'anima non fosse immortale e Dio fosse materiale. "Che ve ne pare?, chiesero a Spinoza. Dio ha un corpo?

L'anima è immortale?" Vinta qualche esitazione iniziale, Spinoza stette al gioco. Confesso, disse [Spinoza], che, dal momento che nella Bibbia non c'è nessun riferimento al non materiale o all'incorporeo, non c'è motivo di credere che Dio non abbia un corpo. Tanto più che, come dice il Profeta, Dio è grande, e non si può concepire la grandezza senza estensione e, quindi, a prescindere dal corpo. Per quanto riguarda gli spiriti, le Scritture non dicono che essi sono sostanze reali e permanenti, bensì semplici fantasmi, chiamati angeli, poiché Dio li adopera per annunciare il suo volere; sono fatti in modo tale da restare invisibili, come gli angeli e ogni altra sorta di spiriti, poiché la loro materia è assai fine e diafana, tanto che li si può vedere solo come si vedono i fantasmi, negli specchi, in sogno, oppure di notte. Per quanto riguarda l'anima, poi, "ogni qualvolta le Scritture ne parlano, la parola anima è usata solo per significare vita, o qualche essere vivente. Si cercherebbe invano un solo brano che parli di immortalità. Mentre l'ipotesi contraria è confermata da centinaia di passi, ed è piuttosto facile dimostrarla". Spinoza non si fidava troppo delle ragioni che stavano dietro la curiosità di questi "amici", e non aveva torto, per cui interruppe la conversazione cogliendo al volo la prima opportunità. Sulle prime, i suoi interlocutori pensarono che egli li volesse semplicemente provocare, o che stesse tentando di far colpo su di loro con idee inaudite. Ma quando capirono che invece faceva sul serio, cominciarono a sparare di Spinoza in giro. "Andavano dicendo che la gente si illudeva che questo giovane potesse diventare uno dei pilastri della sinagoga, e che sembrava più verosimile che ne diventasse un giorno il distruttore, dato che nutriva solo odio e disprezzo per la Legge di Mosè". Lucas racconta che, quando Spinoza fu convocato dinanzi ai

giudici, questi stessi giovani testimoniarono contro di lui, sostenendo che egli “giudicava gli ebrei un popolo superstizioso, nato e cresciuto nell’ignoranza, che non conosce Dio e tuttavia ha l’impertinenza di considerarsi il Suo popolo, mettendosi al di sopra di tutte le nazioni“. Infine, ci sono i rapporti, forse più degni di fede, di padre Tomas e del capitano Maltranilla. Stando alle loro testimonianze dinanzi all’Inquisizione, sia Spinoza che Prado pensavano, nel 1658, che l’anima non fosse immortale, che la Legge “non fosse vera [no hera verdadera]“ e che non esistesse alcun Dio, se non inteso in senso “filosofico”. Nella sua deposizione, Tomas dice che:... ha conosciuto sia il dottor Prado, un medico il cui nome è Juan ma il cui nome ebraico gli è ignoto, il quale ha studiato ad Alcalá, sia un certo de Espinosa, probabilmente nativo di qualche villaggio d’Olanda, dato che ha studiato a Leida ed è un buon filosofo. Queste due persone erano di fede ebraica, ma la sinagoga li ha espulsi e isolati poiché hanno raggiunto il limite dell’ateismo. Essi stessi hanno testimoniato di essere stati circoncesi, di avere osservato la legge ebraica, e di avere poi cambiato idea una volta capito che la suddetta legge non era vera, che l’anima muore con il corpo e che non esiste nessun Dio se non inteso in senso filosofico. Questo spiega perché essi siano stati espulsi dalla sinagoga; e, pur rimpiangendo di non fruire più della carità della sinagoga e della possibilità di comunicare con gli altri ebrei, costoro sono ben felici di essere atei, dato che a loro giudizio Dio esiste solo in un senso filosofico... e le anime muoiono con il corpo, e dunque non c’è nessun bisogno della fede. Se Spinoza andava a dire in giro cose simili su Dio, l’anima e la Legge nel 1658, e a stranieri per giunta!, è abbastanza plausibile che andasse a dirle in giro due anni prima, vista oltretutto la gravità delle sue “eresie” e “opinioni malvagie” per i capi della congregazione. La “verità” della Torah e l’esistenza di un Dio libero creatore, legislatore e giudice, e non semplice “sostanza infinita”, sono due capisaldi irrinunciabili (a giudizio di Maimonide) della religione ebraica. Sono, infatti, due dei tredici articoli di fede che Maimonide reputa indispensabili per ogni ebreo. Il primo e fondamentale articolo di fede è, a suo avviso, l’esistenza di un Dio creatore; il quinto stipula che Dio è indipendente da ogni processo naturale e agisce in piena libertà. L’ottavo articolo afferma che la Torah proviene direttamente da Dio. Nella Mishneh Torah Maimonide ribadisce dunque che “chiunque sostenga che la Torah non è di origine divina“ va “allontanato e distrutto”. I chachamit di Amsterdam, e in particolare Mortera e Menasseh, nutrivano molta simpatia per Maimonide, e di sicuro il rabbino capo consultava abitualmente le sue opere in materia di halacha. Pari importanza, ma forse rilevanza ancor maggiore sotto il profilo pratico, va poi attribuita al fatto che l’immortalità dell’anima e l’origine divina della Torah erano questioni che stavano particolarmente a cuore ai rabbini della congregazione di Talmud Torah. Fu senza dubbio a causa del suo rifiuto dell’immortalità dell’anima e della validità della Legge Orale che Urici da Costa subì una reazione tanto dura da parte loro. Non solo, ma quando Mortera, nel corso della diatriba che lo contrappose ad Aboab verso la metà degli anni Trenta, insistette a lungo sul castigo eterno per le anime dei peccatori irredenti, chiarì pure indirettamente quale peso ricadesse sulla dottrina dell’immortalità: il castigo eterno richiede infatti per forza l’esistenza di un’anima che sopravviva alla morte del corpo. E a conferma di ciò, una decina d’anni dopo, Mortera scrisse una lunga opera in difesa dell’immortalità dell’anima“. Mentre Menasseh, dal canto suo, pubblicò il suo Nishmat Chaim per ribadire con nettezza che “la credenza nell’immortalità dell’anima“ è “base e principio essenziale” della fede ebraica.

Anche per quanto riguarda la “verità” della Legge, se Spinoza aveva già reso pubbliche le sue opinioni in materia verso il 1656, non poteva che avere scatenato una violenta reazione da parte di Mortera, la cui opera principale è dedicata per l'appunto a una lunga difesa dell'origine divina e della verdate della Torah. Mortera, a dire il vero, non cominciò a scrivere il suo Trattato sulla verità della legge di Mosè prima del 1659, ma senza dubbio il problema sollevato in quest'opera (inclusa la “prova” della divinità della Legge mosaica) lo tenne occupato per anni. E l'argomento è anche ricorrente nelle sue prediche. Dunque, se negli anni 1655-56 Spinoza era intento a negare l'immortalità dell'anima (assieme alla dottrina dell'eterno castigo e dell'eterna ricompensa) e a negare l'origine divina della Torah, stava davvero giocando con il fuoco, e molti indizi parlano in tal senso.

D'altra parte, non poteva neppure essere ignaro dei pericoli che correva. Con un'istruzione e un'esperienza come la sua, è impossibile che ignorasse la prevedibile reazione dei chachamim. Lucas racconta, riferendo un altro aneddoto suggestivo anche se inaccertabile, che quando Mortera udì il resoconto dei due giovani che avevano parlato con Spinoza, la sua reazione fu di incredulità. Egli incoraggiò dunque i due a proseguire il loro dialogo con Spinoza, così da verificare di persona che si stavano sbagliando. Ma quando venne a sapere che Spinoza era stato condotto al cospetto del Beth Din, corse subito in sinagoga, spaventato dai “pericoli ormai imminenti sul discepolo”. Scopri immediatamente che le voci sul suo conto, purtroppo, erano vere. Volle sapere se si ricordava del buon esempio che gli aveva dato. Se questo era il frutto della premura con cui lo aveva educato. Se non temeva il castigo di Dio. [Concluse che] lo scandalo era grande, ma che c'era ancora tempo di pentirsi. Si discute molto sul tipo di relazione che Mortera intrattenne con Spinoza e sul ruolo da lui svolto nella procedura disciplinare contro l'allievo. Certo, sarebbe commovente se il rabbino capo avesse avuto una reazione del genere nello scoprire le malefatte del pupillo. Uno si immagina allora la tristezza di Mortera per l'allontanamento del giovane dal giudaismo e la rabbia per il modo in cui quest'ultimo aveva tradito ogni sua aspettativa, andando contro tutti i suoi precetti educativi. Ma purtroppo non ci è dato stabilire con certezza quale sia stato il ruolo effettivo di Mortera nella scomunica di Spinoza né quali siano stati i suoi personali sentimenti per l'apostasia dell'allievo. È escluso, comunque, che sia stato proprio su richiesta di Mortera che si rispolverò il testo assai severo di cherem riportato da Venezia circa quarant'anni prima per condannare Spinoza (un testo che non fu utilizzato, stranamente, per condannare Prado, scomunicato poco tempo dopo per malefatte dello stesso tipo, a quanto pare). Tra gli studiosi di Spinoza è ricorrente un gioco, che consiste nello stabilire chi stia dietro le sue idee “eretiche” sulla religione, su Dio, sull'anima, sulla politica e sulle Scritture. Si tratta, in sostanza, di una caccia ai “corruttori” di Spinoza e, dunque, di una ricerca delle ragioni remote del suo distacco forzato dalla comunità ebraica. Secondo alcuni, Spinoza si allontanò dall'ortodossia ebraica per effetto di influssi esterni alla congregazione sefardita; secondo altri, invece, basta prestare attenzione a certe tendenze eterodosse presenti nella comunità stessa di Amsterdam. Posta così, tuttavia, la questione è fuorviante, non soltanto perché non saremo mai in grado di dare una risposta certa, ma soprattutto perché si deve tener conto, in realtà, di tutte queste variabili, nonché dell'erudizione personale di Spinoza e della sua indubbia originalità. Sin dai primi anni Venti, Spinoza visse immerso in una complessa trama di influssi intellettuali e spirituali, molti dei quali si

intensificarono a vicenda nel tempo. Prima di cominciare a studiare sul serio la filosofia gentile, egli lesse probabilmente: la Guida dei perplessi di Maimonide; i Dialoghi sull'amore del platonista del Cinquecento Judah Abrabanel (Leone Ebreo), in cui sono presenti elementi che si ritroveranno in seguito nelle opere di Spinoza; come pure il Sefer Elim (Libro degli dèi) di Joseph Salomon Delmedigo, un trattato sulla scienza galileiana pubblicato da Menasseh. E tutto quanto Spinoza apprese sulla natura dell'anima umana, sulle Scritture, e sui rapporti tra Dio e la creazione, sia dai testi filosofici ebraici sia dalle sue amicizie eterodosse all'interno della comunità, non può che avere rafforzato (ed essere stato rafforzato da) quanto egli apprese in seguito sulla "vera" religione e sulla "vera" morale dai tanti dissidenti cristiani con cui entrò in contatto a partire dal 1654. Benché Van den Enden abbia certamente giocato un ruolo importante nell'educazione filosofica e politica di Spinoza, le idee di quest'ultimo sulla religione e sulle Scritture mettono forse radici più profonde in un altro contesto. Tra gli amici intimi di Spinoza in questo periodo, incluse le sue conoscenze alla borsa di Amsterdam, ce n'erano infatti parecchi che frequentavano con regolarità le riunioni dei collegianti, inaugurate ad Amsterdam verso il 1646. Questi collegianti, così chiamati dal nome delle loro riunioni, "collegi", una domenica ogni due settimane, erano mennoniti, rimostranti e membri di altre sette riformate che, delusi, aspiravano a una forma meno dogmatica e gerarchica di confessione religiosa. Alla stregua dei quaccheri, ai cui "incontri" le loro assemblee somigliavano non poco per spirito egalitario e antiautoritario, i collegianti ricusavano ogni teologia ufficiale così come la guida di qualsivoglia predicatore. Durante le loro sessioni di liturgia-studio, ogni adulto che ne avesse avuto voglia poteva prendere attivamente parte all'interpretazione delle Scritture.

La prima comunità di collegianti sorse a Warmond nel 1619, anche in risposta alle misure reazionarie prese dal sinodo di Dort, che aveva espulso i rimostranti dalla Chiesa riformata. Nel giro di poco tempo, il gruppo trasferì la sua base operativa a Rijnsburg, a non molti chilometri da Leida. E negli anni Quaranta erano già sorti diversi "collegi" in parecchie città dei Paesi Bassi, come Groninga, Rotterdam, e soprattutto Amsterdam. Il gruppo di Amsterdam si riuniva normalmente, per prudenza, a casa di uno dei suoi membri, ma con il tempo si venne a sapere che si incontravano anche spesso nella libreria di Jan Rieuwertsz, "Il libro dei martiri", oppure (specialmente quando iniziarono a sentire il fiato sul collo dei pastori calvinisti) nella sacrestia della comunità anabattista. Una volta riuniti, pregavano, leggevano e interpretavano le Scritture, discutendo liberamente della propria fede. Erano mossi dalla convinzione che la Chiesa riformata e le sue diverse propaggini istituzionali non fossero molto meglio della Chiesa cattolica sotto il profilo del settarismo dogmatico. Il cristianesimo autentico, a loro avviso, era profondamente anticonfessionale: consisteva semplicemente nell'amore evangelico per il prossimo e per Dio, così come nell'obbedienza al messaggio originale di Gesù Cristo, non ancora mediato da un qualche commento teologico. A parte le poche verità, semplici e generali, contenute nell'insegnamento di Gesù, ogni individuo aveva il diritto di credere in ciò che voleva, mentre nessuno aveva al contrario il diritto di perseguire gli altri per la loro fede. La salvezza si poteva ottenere non certo grazie a riti e simboli superstiziosi, né aderendo a un culto istituzionalizzato, ma solo e soltanto con la fede del proprio cuore. I collegianti non avevano pastori: chiunque si sentisse di prendere la parola durante una riunione poteva farlo. Giudicavano incompatibile con la libertà cristiana qualsiasi dottrina

della predestinazione, e (alla stregua degli anabattisti, tra i quali si contavano molti collegianti) raccomandavano il battesimo solo per gli adulti consenzienti. Di ispirazione sostanzialmente anticlericale, i collegianti desideravano liberare il cristianesimo dal fardello di costrizioni liturgiche e pratiche imposto dalle confessioni istituzionali. L'azione morale era, per questi pacifisti "cristiani senza una Chiesa" (per ripescare un'espressione di Kolakowski), assai più importante di qualunque dogma.

Gli autentici sentimenti religiosi e un conseguente comportamento onesto potevano attecchire solo là dove il sentimento, il pensiero e la parola non erano soggiogati da un potere ecclesiastico. Tra i fondatori del gruppo di Amsterdam c'era Adam Boreel (1603-1665), persona istruita e strenuo difensore della libertà e dell'eguaglianza per tutti quanti volessero esprimere la loro fede in modo sincero e indipendente. Per Boreel, l'unica autorità riconosciuta in campo spirituale era la parola diretta della Bibbia, aperta all'interpretazione (e al dibattito) di tutti. Dalle Scritture non si poteva trarre alcuna conclusione circa le particolari forme che la pratica religiosa doveva assumere. Boreel era un amico intimo di Menasseh ben Israel, che potrebbe avergli presentato Spinoza, con il quale avrebbe avuto modo di parlare in spagnolo o in portoghese, e agiva con spirito ecumenico nel suo tentativo di trovare sempre nuovi accoliti tra le fila degli ebrei, dei luterani e dei quaccheri. Non ci volle molto, però, perché i calvinisti ortodossi diventassero piuttosto sospettosi nei confronti dei collegianti. Questi furono accusati, peraltro giustamente in certi casi, di essere antitrinitari. E il clero protestante agì con durezza nei loro confronti, come già aveva fatto con i rimostranti qualche tempo prima, in particolare quando scorse nei collegianti dei possibili sociniani, ossia dei possibili esponenti di quella che fu forse la più vituperata e perseguitata delle sette antitrinitarie.

Oltre a negare la tripartizione di Dio in Padre, Figlio e Spirito Santo, i seguaci del teologo italiano del xvi secolo Fausto Sozzini negavano tanto la divinità del Cristo quanto la dottrina del peccato originale, tutti aspetti del cristianesimo giudicati invece imprescindibili dai capi della Chiesa riformata. Nel 1653, nel pieno di una campagna antisociniana, i predikanten calvinisti riuscirono a persuadere gli Stati d'Olanda e la Frigia occidentale a emettere un editto – rivolto principalmente ai collegianti, che vietava alle "conventicole" degli antitrinitari (e specialmente ai sociniani) di riunirsi. I membri del gruppo di Boreel cercarono di mantenere un profilo basso, sperando nel consueto atteggiamento tollerante dei reggenti della città di Amsterdam.

Ma la persecuzione nei confronti dei collegianti in altre cittadine di provincia andò avanti fino al secolo successivo. Non è affatto da escludere che Spinoza abbia cominciato a frequentare le riunioni dei collegianti prima della sua espulsione dalla comunità ebraica, forse sin dal 1654. Minimo, prima della rottura, egli conosceva già bene un buon numero di collegianti, alcuni dei quali lo avevano di sicuro invitato a unirsi a loro qualche volta. Molte delle amicizie più intime e più durevoli di Spinoza risalgono a questo periodo, e tra i suoi amici dell'epoca troviamo Simon Joosten de Vries, Pieter Balling e i mennoniti Jarig Jellesz e Jan Rieuwerts, tutti membri del "collegio" di Boreel ad Amsterdam. Per la sua profonda conoscenza dell'ebraico e della Torah, uno come Spinoza poteva certo tornare assai utile a questi inveterati lettori delle Scritture; e, d'altro canto, Spinoza poteva trarre parecchi spunti interessanti dalle idee di Boreel e dei suoi colleghi in materia di religione e di morale. Liberali sul piano politico, tolleranti sul piano

religioso, antidottrinari sul piano dell'interpretazione biblica, e in generale anticlericali, i collegianti avevano le carte in regola per esercitare un grande fascino su Spinoza. Nonostante i suoi interessi extrascolastici, Spinoza, prima del luglio 1656, era ancora ufficialmente (e a quanto pare anche attivamente) un membro della congregazione di Talmud Torah. Non solo, ma le sue idee, stimolate forse dalla frequentazione dei collegianti, sembra che avessero suscitato più di una simpatia nel distretto di Vlooienburg, dove non era affatto inusuale incontrare persone non ortodosse, scettiche, o addirittura prive di fede.

I rabbini della kahalkodesh facevano di tutto per mantenere la coesione religiosa e l'ortodossia di una comunità che tra l'altro si andava espandendo sempre più, con l'arrivo dei nuovi conversos.

Memori anche del tragico affare Da Costa, i rabbini erano quindi assai attenti a cogliere ogni minimo segnale di eterodossia circa i principi fondamentali della fede ebraica, che concernevano la natura dell'anima umana e lo statuto della Legge. Data però la natura cosmopolita di questa giovane comunità e la provenienza di molti dei suoi componenti, il compito risultava spesso assai difficile. I vecchi marrani, non soltanto erano restii a rinunciare alle credenze e pratiche ereditate per generazioni dalle loro famiglie, ma (come nel caso di Da Costa) spesso scoprivano che il giudaismo al quale erano "tornati" non era esattamente quello che avevano immaginato (o sperato). Tra coloro che erano tornati al giudaismo e si erano insediati da poco ad Amsterdam, c'era anche un certo Juan de Prado. Questi era nato in Andalusia, nel 1612, da una famiglia di conversos giudaizzanti. Aveva studiato medicina all'università di Toledo e ottenuto il titolo di dottore nel 1638. Già nel 1639 aveva cominciato a incitare gli altri marrani a osservare la legge ebraica, attirando così su di sé l'attenzione dell'Inquisizione. Prado in persona non fu mai arrestato dal Sant'Uffizio, ma sua moglie e altri familiari furono detenuti per qualche tempo. Benché non avesse subito messo al riparo i propri conoscenti, Prado comunque capì nei primi anni Cinquanta che era troppo rischioso vivere ancora nei territori controllati dall'Inquisizione. E il fatto decisivo avvenne probabilmente quando uno dei suoi parenti confessò, sotto tortura, che Prado lo aveva convinto a ritornare al giudaismo. Prado fece allora in modo di farsi nominare medico personale dell'arcivescovo di Siviglia, Domingo Pimental, che si trovava allora a Roma per assumere il nuovo incarico di membro del Collegio cardinalizio.

Questo gli permise di lasciare la Spagna una volta per tutte, con la moglie e con la madre. Non rimase lungo tempo a Roma, tuttavia, e nel 1654 si trasferì ad Amburgo, dove cambiò nome, facendosi chiamare Daniel, e divenne un membro attivo della locale congregazione sefardita.

Il suo soggiorno in quella città fu ancora più breve, e a un certo punto del 1655 si spostò ad Amsterdam, dove si unì alla congregazione di Talmud Torah e si iscrisse al collegium medicum della città per svolgere la professione di medico. E' assai probabile che il lavoro non gli andasse tanto bene, dato che non pagò mai la finta e usufruì spesso, viceversa, dei fondi di carità della congregazione.

Sebbene Prado fosse stato in Spagna un seguace attivo del giudaismo, e in seguito (ad Amburgo e inizialmente ad Amsterdam) un apparente adepto della religione ebraica, ci sono molti dubbi sulla sua ortodossia e perfino sul tenore delle sue idee e pratiche religiose. A quanto si dice, egli espose le sue tesi deistiche a taluni amici verso il 1643: la sua opinione era che ogni religione fosse in grado di garantire la salvezza ai suoi aderenti e di risvegliarli all'amore di Dio, per cui il

giudaismo non andava privilegiato rispetto al cristianesimo o all'islamismo. Ad Amsterdam, egli si unì alla yeshivà di Mortera, Keter Torah, dove secondo I. S. Revah incontrò per la prima volta Spinoza, poco prima di cominciare a sollevare obiezioni filosofiche sui principi del giudaismo. Stando a quanto riferisce Isaac Orobio de Castro, persona in vista della congregazione di Amsterdam che aveva conosciuto Prado in Spagna e che, dopo l'espulsione di Prado dalla comunità, cominciò a interessarsi alle sue idee sulla religione avviando anche una polemica corrispondenza con lui, Prado cadde nell'abisso della miscredenza poco dopo aver fatto ritorno al giudaismo. Le sue "opinioni malvagie" furono abbastanza gravi da costargli un ammonimento (e forse una scomunica, nel caso non fosse bastata la semplice minaccia) da parte del ma'amad, che gli intimò di ritrattare e di fare pubblica ammenda. Così, un giorno d'estate del 1656, più o meno al tempo del cherem di Spinoza, Daniel de Prado salì sulla thebà della sinagoga per pronunciare le seguenti parole: Avendo nutrito opinioni malvagie e avendo mostrato poco zelo nel servizio di Dio e della Santa Legge, io monto su questa piattaforma su ordine dei Senhores del ma'amad e confesso di mia spontanea volontà, al cospetto di Dio benedetto e della Santa Legge, e al cospetto di questa santa comunità, che ho peccato e sbagliato, in parole e in azioni, contro Dio benedetto e la sua Santa Legge, dando scandalo nella sua santa comunità. Mi pento assai di questo e chiedo umilmente perdono a Dio e alla sua Santa Legge, e a tutti coloro che fanno parte di questa santa comunità, per lo scandalo che ho dato. Mi sottometto volontariamente alla pena stabilita dai rabbini e prometto di non ricadere mai più in simili peccati. Vi prego di chiedere al Signore dell'universo di perdonare i miei peccati e di avere pietà di me. Che la pace sia con Israele.

Sembra però che la ritrattazione di Prado non fosse davvero sincera e che egli abbia continuato a comportarsi come prima. Il ma'amad indisce allora un'inchiesta nei suoi confronti e nei confronti di Daniel Ribera, un amico di Prado incaricato di insegnare materie non religiose in una speciale scuola allestita dalla comunità per gli studenti poveri.

Molti allievi della scuola avevano denunciato Prado e Ribera per presunte "azioni scandalose", consistenti nel prendere in giro gli ebrei sulla strada per la sinagoga e nel mostrare irriverenza per il ma'amad.

"Sembra, disse a quanto pare Prado, che questi piccoli ebrei vogliano metter su un'Inquisizione ad Amsterdam". I due, sempre secondo gli studenti, avevano anche progettato di scrivere un certo numero di lettere "scandalose e immorali" da lasciare a casa di Mortera o nella sua yeshivà. Oltre a queste provocazioni, Prado e Ribera, che provenivano entrambi da vecchie famiglie cristiane (il nome originario di Prado era José Carreras y Coligo) e si erano poi convertiti al giudaismo nel 1653, avevano detto eresie in presenza degli alunni. Tra le altre cose, stando a quanto riferito da un giovane, Prado aveva detto che non era proibito pettinarsi o portare con sé denaro in occasione del Shabbat. I membri del ma'amad, assieme a Mortera e Aboab, furono persuasi da queste testimonianze che qualcosa andava fatto. Ribera sembra che abbia lasciato Amsterdam mentre l'inchiesta era ancora in corso (aveva del resto espresso ai suoi studenti il desiderio di raggiungere il fratello a Bruxelles, anche se, come ha scoperto Revah, egli si recò in realtà in Inghilterra sotto mentite spoglie, fingendosi anglicano). Prado, invece, rimase in città. Il 4 febbraio 1658, di conseguenza, un cherem (probabilmente il secondo) fu proclamato contro di lui. Dal momento che Daniel Prado è accusato da diverse testimonianze rese dinanzi ai Senhores del ma'amad di essere tornato a comportarsi

in maniera scandalosa, e di aver voluto di nuovo sedurre alcuni con le sue detestabili opinioni sulla Santa Legge, i Senhores del ma'amad, con l'appoggio dei rabbini, hanno deciso all'unanimità che il suddetto Daniel Prado sia scomunicato e separato dalla nazione. Pena un'analoga scomunica, nessun membro di questa Santa Comunità dovrà comunicare con lui, né a voce né per iscritto, né in questa città né fuori di essa, con l'eccezione dei suoi familiari. Possa il Signore salvare dal male il popolo, e la pace sia con Israele. Prado subì un duro colpo. A differenza di Spinoza, egli non nutriva affatto il desiderio di lasciare la comunità. Prado, sempre a differenza di Spinoza, era arrivato relativamente da poco nei Paesi Bassi, non aveva una grande famiglia o legami di lavoro alle spalle, e probabilmente conosceva assai male l'olandese. Cosa ancor più importante, egli viveva degli aiuti caritatevoli della congregazione. Padre Tomas, il monaco agostiniano dell'Inquisizione, sottolineò che Prado gli aveva detto quanto "rimpiangesse il fatto di non godere più della carità della sinagoga". Il ma'amad non rimase indifferente alle sue difficoltà e ai bisogni della sua famiglia, offrendogli aiuto per stabilirsi oltremare, "in una regione dove fosse praticato il giudaismo". Prado declinò l'offerta, protestandosi innocente e reclamando la revoca della scomunica. Suo figlio David scrisse una lettera ai capi della comunità in difesa dell'ortodossia del padre e contro quelle che reputava le ingiustizie del suo procedimento. Si disse risentito, in particolare, per il trattamento riservato al padre da Mortera, che preferiva insultare e aggredire invece di insegnare e correggere. Lo stesso Prado fece appello al ma'amad della congregazione sefardita di Amburgo, della quale aveva fatto parte, perché accorresse in suo aiuto, cosa che la congregazione tedesca si rifiutò però di fare. Qualche tempo dopo il 1659, dunque, Prado se ne andò da Amsterdam. E si stabilì infine ad Anversa, fuori delle Province Unite, dove pure esisteva una comunità ebraico-portoghese. Nel corso della sua difesa, Prado ammise che, pur non essendo colpevole di alcuna violazione lampante della legge ebraica (il che è falso, poiché gli alunni di Ribera avevano rivolto a entrambi accuse assai precise: aver mangiato cibo treyf, aver comprato carne, dolci e formaggio da gentili, e aver violato alcune norme del Shabbat), poteva comunque avere espresso "involontariamente" opinioni eretiche.

Possiamo farci un'idea di che cosa fossero queste opinioni dalle testimonianze rese di fronte all'Inquisizione da Padre Tomas e dal Capitano Maltranilla. Secondo il monaco – che descrive Prado "come un uomo grande e magro, con un naso prominente, pelle scura, capelli neri e occhi neri" egli (alla stregua di Spinoza, precisa Tomas) negava nel 1658 la "verità della Legge di Mosè", affermando che Dio esiste "solo in un senso filosofico" e che l'anima muore con il corpo invece di sopravvivergli. Le informazioni riferite dagli studenti di Ribera agli investigatori della congregazione non fanno che confermare che idee del genere erano le stesse professate dai due alcuni anni prima. Stando alle loro accuse, Prado aveva negato l'immortalità dell'anima e la resurrezione del corpo, così come l'origine divina della Torah. Assieme a Ribera, egli aveva poi sostenuto che la legge mosaica non è affatto diversa dalle leggi osservate dalle altre religioni, concepite tutte per bambini o per persone che non hanno raggiunto un sufficiente livello di intelligenza e senno. Per adulti liberi e responsabili, invece, la sola autorità da seguire è rappresentata dalla ragione.

Come si ricava dalle accuse rivolte a Prado da Orobio de Castro, oltre che da altri documenti, Prado negava pure che la legge orale e la legge scritta fossero di origine divina e riteneva che le Scritture, tali e quali ci sono pervenute, sono

semmai una compilazione di scritti umani. Si faceva beffe della pretesa degli ebrei di essere il “popolo eletto” di Dio e considerava la Torah una ridicola raccolta di antropomorfismi. Non solo, ma Prado avrebbe anche sostenuto che non c’è prova alcuna del fatto che il mondo ha avuto un inizio nel tempo, ricusando così il racconto biblico della creazione (benché, in sua difesa, avesse poi negato di aver pensato cose simili). Infine, sempre dalle accuse di Orobio si ricava che Prado avrebbe rifiutato l’idea di un Dio creatore, governatore e giudice dell’universo. In poche parole, come spiega Tomas, egli riteneva che Dio esistesse solo “in un senso filosofico”. C’è, dunque, una notevole convergenza tra le idee che Prado fu accusato di sostenere verso il 1655-57 e quelle che Spinoza quasi certamente fece proprie nello stesso periodo. Che tra i due ci fosse una forte relazione intellettuale e persino personale, che metteva radici probabilmente nella yeshivà di Mortera, è confermato dal poeta Daniel de Barrios. Nel 1683, egli infatti accoppia, in modo pittoresco ma inequivocabile, le due figure: La Corona della Legge Keter Torah di Mortera, sin dall’anno della sua fausta fondazione non cessò mai di brulicare di attività di studio, grazie alle pagine dottrinali scritte dal sapientissimo Saul Levi Mortera, che prestava il suo intelletto ai consigli della Saggezza e la sua penna alla mano della Speculazione, in difesa della religione e contro l’ateismo. Spine [Espinós in spagnolo] sono coloro che, nei Campi [Prados] dell’empietà, mirano a far brillare il fuoco che li consuma, mentre lo zelo di Mortera è una fiamma che arde, inestinguibile, nel braciere della Religione [sottolineature nella versione spagnola originale]. Barrios, tra l’altro, non faceva qui altro che riecheggiare frasi scritte diciassette anni prima da Abraham Pereira: “Cos’è questo mondo se non un luogo sterile, un campo pieno di cardi e spine [espinós], un prato [prado] verde brulicante di serpi”.

Una volta comunque che le testimonianze di padre Tomas e del capitano Maltranilla ci danno conferma, in termini meno metaforici, del fatto che Spinoza e Prado, subendo entrambi l’ostracismo della comunità ebraica, si tenevano compagnia ad Amsterdam (Maltranilla afferma pure che i due si incontravano regolarmente con altri, a casa di Joseph Guerra, un nobile originario delle Canarie), non c’è più nessuna ragione di dubitare che Spinoza e Prado fossero intimi già prima del luglio 1656, quando erano ancora entrambi membri della congregazione di Talmud Torah.

E del resto, per Orobio de Castro (che giunse ad Amsterdam nel 1662, qualche tempo dopo questi eventi), così come per Pereira e per Barrios, non sembrano esserci dubbi sul fatto che le apostasie di Spinoza e di Prado fossero ricollegabili l’una all’altra. La contrita ritrattazione di Prado e la sua apologia sono registrate nel libro della comunità giusto prima del cherem di Spinoza, e forse anche questa è un’indicazione del fatto che i due furono scomunicati allo stesso tempo dal ma’amad (anche se Prado fu l’unico a chiedere perdono). Uno storico, di recente, si è spinto persino a dire che per la comunità ebraico-portoghese di Amsterdam non ci fu mai un “affare Spinoza”, ma un “affare Prado-Spinoza”. Le idee eretiche di Spinoza, dunque, potrebbero benissimo aver trovato eco e persino approvazione, se non addirittura origine, nella dubbia ortodossia di alcuni vecchi marrani del quartiere ebraico-portoghese di Amsterdam. I collegianti, il cui punto di vista sulla religione e la morale aveva molto in comune con quello di Spinoza, non mettevano in discussione l’immortalità dell’anima, né sostenevano che Dio esistesse “solo in un senso filosofico”. E neppure negavano, per quanto ci è dato sapere, l’origine divina della Torah. Questo, ad ogni modo, non ci permette di stabilire con certezza

fino a che punto il dottor Prado, di una ventina d'anni più vecchio, sia stato il vero "corruptore" del giovane. Più verosimilmente, si trattò di un fattore concorrente. Spinoza, con la sua cultura scolastica (anche se aveva interrotto gli studi) non aveva probabilmente molto da imparare da Prado (che sapeva poco o nulla di ebraico) circa l'interpretazione delle Scritture; e l'educazione filosofica (ebraica e non) acquisita in quegli anni già gli permetteva di farsi le sue idee sulla natura dell'anima e di Dio. Ex gesuiti radicali in politica, collegianti con tendenze sociniane, ebrei apostati, forse persino quaccheri e pensatori libertini, se si dovesse davvero accusare qualcuno di essere stato il "corruptore" di Spinoza forse bisognerebbe a questo punto accusare la città di Amsterdam nel suo complesso, una città liberale e tollerante, in cui fiorirono di continuo idee eterodosse.

Scrittori ed editori, a patto di muoversi con la dovuta circospezione e di stare al gioco, potevano disseminare le loro idee e i loro prodotti senza troppi problemi. E dissidenti religiosi di ogni tipo, compresi i cattolici per qualche tempo, potevano praticare la loro religione (e tutto il resto) come meglio preferivano, a patto di mantenere un profilo basso e di non disturbare la pace collettiva. I calvinisti ortodossi furono sempre vigilanti nei confronti degli eretici e dei non credenti, e tentarono anche più di una volta di risvegliare i reggenti dal loro dormiveglia tollerante. Ma i membri della classe dirigente comunale furono tuttavia sempre piuttosto riluttanti a compromettere il pacifico equilibrio sociale e politico (per non parlare della fibrillante vita culturale) che era alla base del successo economico di Amsterdam.

Spinoza, avventurandosi lontano dall'Houtgracht per motivi di lavoro ma anche per studiare il latino, trasse chiaramente profitto dalle opportunità intellettuali che la città gli offriva. E se c'erano di sicuro altri ebrei nella comunità che condividevano i suoi dubbi sulla legge ebraica, sulla provvidenza divina e sull'immortalità dell'anima, non c'è dubbio che egli fu influenzato anche da quanto apprese alla scuola di Van den Enden e da quanto osservò tra i dissidenti protestanti con i quali passò parecchio tempo. Ci sono anche altre spiegazioni per il cherem di Spinoza, che vanno oltre il mero provvedimento "interno" della congregazione sefardita contro uno dei suoi membri che ha mostrato disobbedienza e formulato opinioni devianti. Come per le altre scomuniche dello stesso periodo, bisogna anche prendere in considerazione quella che Yosef Kaplan ha chiamato la "funzione sociale" del cherem, il suo ruolo di strumento disciplinare a disposizione del ma'amad per custodire l'ortodossia religiosa e l'uniformità morale all'interno della comunità. Nella misura in cui gli atti e le opinioni di Spinoza minacciavano il progetto di una comunità unificata e omologata, un progetto coltivato sia dai suoi dirigenti sia dai rabbini, incaricati di educare i vecchi e nuovi membri della comunità al giudaismo tradizionale, era inevitabile che egli incorresse nella censura più severa. Ma il suo caso possiede anche una dimensione propriamente politica. Una prima ragione di questo è quasi scontata. Le idee politiche dello Spinoza maturo, e con ogni probabilità anche le idee del giovane, erano profondamente democratiche. Per la sua concezione dello Stato e della società, egli fu sempre un liberale repubblicano, a giudizio del quale il potere politico va rimesso nelle mani del popolo. Sostenne con forza la libertà di pensiero e di parola, e si schierò a favore di un ordinamento statale in cui i diritti del cittadino fossero protetti da ogni abuso di potere. Sul versante opposto, i capi della comunità ebraico-portoghese di Amsterdam erano invece ricchi mercanti che gestivano in maniera autocratica gli affari della comunità. Lo status quo in Olanda – fondato su

un'oligarchia, tornava loro assai comodo sotto il profilo economico, e le loro opinioni politiche dovevano essere di carattere assai conservatore. Molti di loro furono forse addirittura seguaci della fazione orangista, che voleva fare dello Stadholder un semimonarca d'Olanda. Le convinzioni democratiche di Spinoza, per non parlare dei suoi contatti con potenziali rivoluzionari come Van den Enden e con persone di orientamento radicale come i collegianti (molti dei quali apertamente critici nei confronti del capitalismo), non potevano dunque far altro che irritare profondamente i pamassim“. Ma c'è anche un'altra dimensione politica, più profonda e interessante, dell'affare Spinoza.

Essendo una popolazione di rifugiati, molti dei quali giunti solo di recente dalla penisola iberica, gli ebrei erano consapevoli del fatto di dipendere interamente dal buon volere degli olandesi. Benché la vita nella repubblica potesse assomigliare superficialmente a quella ritratta nei paesaggi di Ruisdael o negli interni tranquilli e ordinati di Vermeer e De Hoch, gli ebrei erano perfettamente consapevoli delle tensioni politiche e delle divisioni religiose che attraversavano nel profondo la società olandese del tempo. Ed erano molto attenti ai potenziali pericoli. Ogni qual volta la frangia meno tollerante dei calvinisti aveva avuto la meglio, come era accaduto nel 1618 e alla fine degli anni Quaranta, gli ebrei, i cattolici e i protestanti dissidenti avevano sentito subito il fiato sul collo delle forze più reazionarie. Quando agli ebrei fu concesso ufficialmente di insediarsi ad Amsterdam, nel 1619, il consiglio cittadino intimò loro in modo esplicito di non fare alcuna critica, orale o scritta, alla religione cristiana, e di regolarsi in modo tale da impedire a qualsiasi membro della comunità di violare la legge ebraica. Tutto questo accadde dopo il Sinodo di Dort, grazie al quale i calvinisti ortodossi erano riusciti a espellere i rimostranti e a rafforzare il loro dominio sulla Chiesa riformata. L'avvertimento agli ebrei aveva, almeno in parte, l'obiettivo di garantire che restassero da parte, quantomeno in materia religiosa. I sefarditi da poco arrivati si trovarono dunque gettati subito in una situazione assai precaria. Erano rifugiati che si trovavano adesso immersi in una società attraversata da profonde divisioni religiose. Erano tollerati e veniva concesso loro addirittura di praticare la propria religione. Ma la città di Amsterdam li aveva avvertiti, in modo chiaro e perentorio, di salvaguardare l'ortodossia ebraica e di non lasciare che i loro affari invadessero la scena pubblica. Il tutto dovette marcare profondamente gli ebrei, che sentirono subito un profondo senso di insicurezza e un forte desiderio di fare in modo che nessuno attirasse sulla comunità l'attenzione delle autorità comunali, o suscitasse addirittura un giudizio sfavorevole. Una ventina d'anni dopo, questo sentimento era ancora assai diffuso tra i sefarditi, ed è chiaro che continuavano a dare molto peso al modo in cui gli olandesi li guardavano. Nei regolamenti adottati nel 1639, con la fusione delle tre congregazioni, vengono proibiti i matrimoni e i cortei funebri in pubblico, che potrebbero dar fastidio ai non ebrei e mettere in cattiva luce gli ebrei per disturbo della quiete pubblica. Viene proibito altresì agli ebrei, in conformità alle direttive comunali, di discutere di argomenti religiosi con i cristiani o di provare a convertirli al giudaismo, poiché questo potrebbe danneggiare “la libertà di cui godiamo“. Ancora nel 1670, quasi cinquant'anni dopo aver ottenuto il permesso di risiedere ad Amsterdam, gli ebrei sono assai cauti e cercano di dare agli olandesi l'impressione di essere gente perbene, che vive con contegno in questa sorta di società–nella–società.

Il 16 novembre di quell'anno, ad esempio, Rabbi Aboab, a nome di tutta la comunità, domandava alla città di Amsterdam il permesso di costruire una nuova

sinagoga, lo stesso splendido edificio ancora in uso al fondo della Denbreestraat. Gli ebrei avevano assoluto bisogno di uno stabile in grado di contenere una popolazione crescente, che all'epoca aveva già toccato e superato i 2500 individui.

La gente, spiegava Aboab, era capace di litigare per un posto a sedere, e l'“inconveniente” causava un tale scompiglio che non si poteva più “prestare sufficiente attenzione alla preghiera”.

Il giorno immediatamente successivo, gli anziani della comunità inviavano poi un'altra petizione ai magistrati comunali, questa volta per chiedere loro il rinnovo dell'autorizzazione concessa nel 1639 per i regolamenti interni della comunità. In questa occasione, essi facevano però anche esplicita menzione del potere dei pamassim di scomunicare “i ribelli e gli sregolati”: prudente ma inequivocabile segnale ai reggenti della città, per ribadire loro che la stessa comunità in forte crescita, che aveva domandato il permesso di costruire una nuova sinagoga, era anche quella che aveva investito i suoi dirigenti di un rigido potere disciplinare, per cui gli olandesi non avevano davvero nulla da temere da una comunità ebraica sempre più grande e attiva. Gli ebrei, dunque, sapevano che la rinomata tolleranza degli olandesi aveva i suoi limiti, e cercarono spesso di tranquillizzarli facendo capire loro che la comunità era tenuta perfettamente in pugno. Forse la loro insicurezza era addirittura esagerata, forse le loro paure erano eccessive rispetto ai pericoli reali che correavano. I reggenti di Amsterdam sapevano infatti di trarre grossi benefici economici dalla presenza di questa comunità portoghese.

Non avevano fatto lo stesso errore commesso dai monarchi spagnoli nel 1492, quello di far decidere ad altri in che modo regolarsi. Negli anni Cinquanta, ad esempio, all'inizio del periodo detto della “Vera libertà”, sotto la guida del nuovo grande pensionano Johan de Witt, il potere politico dei calvinisti intolleranti fu decisamente ridimensionato. Nel 1656, l'anno del cherem di Spinoza, i repubblicani erano dunque saldamente al comando della città di Amsterdam, con grande disappunto dei loro avversari orangisti. Ciononostante, gli ebrei sapevano che la politica olandese era soggetta a repentini cambiamenti, spesso rivoluzionari, come il wetsverzettingen, il cambio al vertice in una situazione di crisi. Il corpo dirigenziale di una città poteva uscirne completamente mutato e rivoluzionato le sue linee politiche, come accade per breve tempo ad Amsterdam e in altre città nel 1650. La loro usuale prudenza, e forse anche le ripetute lezioni della storia, li induceva perciò a non fare troppo affidamento sulla durevolezza di questo clima di tolleranza. Il loro impiego del bando, oltre ad avere una funzione disciplinare interna, aveva pure il senso di un messaggio diretto alle autorità olandesi: gli ebrei erano una comunità in ordine, che, come previsto dagli accordi presi con la città, non tollerava infrazioni della condotta o della dottrina ebraiche. Tra l'altro, scomunicando Spinoza, i pamassim stavano scomunicando una persona le cui idee sarebbero state considerate eretiche, non solo dagli ebrei, ma da qualsiasi corrente del cristianesimo. L'immortalità dell'anima e una concezione ben salda della provvidenza divina stavano a cuore tanto agli ebrei quanto ai calvinisti. Scomunicare Spinoza era pertanto un modo di dimostrare a tutti che nella comunità, non soltanto non venivano tollerate violazioni dell'ortodossia ebraica, ma neppure venivano tollerate idee eretiche in genere. E forse la singolare animosità del bando contro Spinoza si spiega proprio con la volontà del ma'amad di non dare l'impressione di proteggere individui che negavano, non tanto i principi della fede ebraica, quanto quelli della religione cristiana. Oltretutto, i leader della comunità volevano forse chiarire agli olandesi che nemmeno

tolleravano la presenza di cartesiani tra le proprie file. Negli anni Quaranta, la disputa sulla filosofia di Cartesio era infatti divampata in tutte le università olandesi. E la battaglia alla fine aveva sfondato le pareti del dibattito accademico, per assumere contorni sociali, politici e religiosi. Per molti versi, si riproduceva la scena vissuta qualche anno prima, con i rimostranti da una parte e i controrimostranti dall'altra. Nel 1642, l'università di Utrecht, su istigazione del teologo ultraconservatore (e rettore dell'università) Gisbertus Voetius, aveva condannato con vigore l'insegnamento della filosofia cartesiana. La "nuova scienza", sosteneva Voetius, minacciava i principi fondamentali della religione cristiana. A suo avviso, l'idea copernicana (che Cartesio non sostenne mai apertamente, ma appoggiò comunque in modo chiaro) che al centro del sistema planetario e delle orbite stellari vi fosse il sole, e non la terra, entrava in contraddizione con le Scritture; la metodologia di Cartesio conduceva ineluttabilmente allo scetticismo e, di conseguenza, allo smarrimento della fede; la metafisica cartesiana sembrava inoltre contraddire diversi dogmi cristiani; e, soprattutto, essa era incompatibile con "la filosofia antica", che costituiva ancora il nucleo dell'insegnamento scolastico della filosofia. Nel 1646, l'università di Leida seguì l'esempio, proclamando che solo la filosofia aristotelica sarebbe stata insegnata agli studenti. Il senato accademico proibì dunque ai professori della facoltà di filosofia e di teologia di citare il nome di Cartesio o le sue idee rivoluzionarie a lezione. E altri istituti di insegnamento superiore emisero nel giro di breve tempo decreti simili, che culminarono con il proclama emesso dagli Stati d'Olanda e dalla Frigia occidentale nel 1656, poco prima della scomunica di Spinoza. Il consiglio provinciale dichiarò che tutti i professori di filosofia, "per serbare la pace e la concordia", dovevano giurare solennemente di "non divulgare più i principi filosofici ispirati al pensiero di Cartesio, motivo di scandalo per molti". Gli attacchi al pensiero cartesiano furono più o meno violenti, a seconda del tempo e del luogo. In taluni atenei, però, rafforzare i divieti era una misura notoriamente inefficace. E le proibizioni, seppure sostenute dall'amministrazione accademica, non furono sempre rispettate. Il cartesianesimo cominciò così a penetrare lentamente nelle università, aiutato senz'altro in questo anche dal fatto che il grande pensionato d'Olanda, la principale guida politica della repubblica fino al 1672, Johan de Witt, discreto matematico, condivideva i principi della nuova filosofia. E le due università che avevano dato il via all'aggressione di Cartesio, Leida e Utrecht, divennero presto note, paradossalmente, per la presenza nei loro atenei di diversi professori di orientamento cartesiano. La ragione per la quale il cartesianesimo aveva scatenato una reazione tanto appassionata era che, agli occhi di taluni, esso minacciava un intero edificio intellettuale e religioso. Per secoli, la filosofia e la teologia che si erano insegnate a scuola e all'università erano state profondamente impregnate di filosofia aristotelica (di solito con la mediazione dei commenti medievali). La nuova filosofia e la nuova scienza si disfacevano invece di molti concetti e molte categorie del pensiero aristotelico. Per la filosofia meccanicistica di Galileo e Cartesio, il mondo fisico è composto esclusivamente di particelle di materia in movimento. Ogni spiegazione scientifica deve rifarsi dunque solo a parti di materia che si muovono (e ai loro insiemi), la cui forma, grandezza e movimento si può descrivere in termini puramente matematici. Nei corpi non c'è nessun potere occulto, o principio spirituale, o tendenza mentalistica, come invece accade nella visione scientifica degli aristotelici. Nel mondo materiale non c'è spazio per quegli agenti di tipo spirituale

grazie ai quali i professori universitari avevano per lungo tempo interpretato il comportamento degli oggetti fisici e i teologi avevano spiegato eventi straordinari quali la transustanziazione eucaristica. Una divisione così netta tra il regno della materia e il regno dello spirito, battezzata in seguito “dualismo”, è la tesi capitale della metafisica di Cartesio.

E sulla scia di tutto ciò alcuni cartesiani giunsero persino a dire che questa nuova immagine del mondo, con il suo determinismo strettamente meccanicistico, esigeva un approccio diverso della Bibbia, che non ne seguisse più alla lettera il dettato. I miracoli descritti nella Bibbia erano infatti incompatibili con le leggi matematiche e universali della natura, per cui i brani delle Scritture che ne parlavano dovevano essere interpretati in senso figurato. Voetius e i suoi alleati sostennero al contrario che il “metodo cartesiano del dubbio”, secondo il quale ogni vero filosofare comincia con il dubbio e con l’analisi critica di ogni credenza accettata fino a quel momento, poteva condurre solo allo scetticismo, se non all’ateismo. E in tal modo la disputa su Cartesio finì per oltrepassare i confini strettamente accademici. I calvinisti più rigidi presero anch’essi posizione, sostenendo che la filosofia di Cartesio era pericolosa e poteva portare alla rovina della religione e della morale comune. Nel 1656, la campagna contro il cartesianesimo toccò uno dei suoi periodici picchi. Verso la fine degli anni Cinquanta, inoltre, Spinoza era già noto (e ammirato) tra i suoi conoscenti per la convinzione con la quale promulgava le tesi cartesiane. Se dunque, come afferma Colerus, egli aveva cominciato a leggere e discutere le idee della nuova filosofia qualche anno prima, più o meno al tempo del cherem, forse sotto la guida di Van den Enden, o su invito di qualche amico mennonita al corrente degli ultimi sviluppi intellettuali, questo dovette suscitare più di una preoccupazione tra i capi della comunità ebraica. La scomunica di un apparente “cartesiano” da parte del ma’amad, che probabilmente teneva d’occhio le iniziative anticartesiane degli olandesi, potrebbe essere stata così un segnale rivolto alle autorità cittadine, per far capire che ogni filosofia sovversiva non sarebbe stata tollerata dalla congregazione di Talmud Torah, perlomeno non più di quanto fosse tollerata dalla provincia d’Olanda nel suo complesso. E’ estremamente inverosimile che i rabbini e governatori della comunità abbiano condannato Spinoza senza provare prima, tutti assieme, a convincerlo di pentirsi e di tornare quietamente all’ovile. Il testo del cherem, del resto, precisa che i membri del ma’amad “hanno cercato in vari modi e con diverse promesse di farlo tornare sulla retta via”. Secondo Lucas, lo stesso Mortera, dopo essere accorso in sinagoga per vedere se quanto si diceva sulla ribellione del suo allievo corrispondeva al vero, “lo ammonì con piglio formidabile di scegliere la punizione o il pentimento, giurando di scomunicarlo se non vedeva subito i primi segni di contrizione”. La reazione di Spinoza fu calcolata in modo tale da far perdere le staffe al rabbino: “Conosco la gravità della minaccia, e in segno di ringraziamento per avermi insegnato l’ebraico, consentitemi di insegnarvi come si emette una scomunica”. Il rabbino lasciò la sinagoga su tutte le furie, “giurando di tornarci solo con un fulmine tra le mani”. Se il ma’amad seguì le prescrizioni di Maimonide, avvertì prima Spinoza di pentirsi e di tornare sulla retta via, dandogli trenta giorni, e poi altri trenta, di riflessione. Solo alla fine di questi sessanta giorni, se egli ancora si fosse rifiutato di chiedere perdono, avrebbe dovuto subire il castigo finale. Sebbene non ci siano prove del fatto che questo fu il rituale seguito dalla congregazione di Talmud Torah, ci sono però prove del fatto che i membri del ma’amad cercarono in tutti i modi di convincere Spinoza a

pentirsi, o quantomeno a salvare le apparenze, comportandosi come ogni altro membro stimato della congregazione. Sembra che abbiano tentato addirittura di corromperlo affinché si recasse in sinagoga e rispettasse almeno in apparenza i costumi ebraici. Si dice, stando a quanto racconta Bayle, che gli ebrei gli abbiano offerto la loro tolleranza in cambio di una partecipazione esteriore alle loro pratiche rituali, promettendogli persino una pensione annuale“. Il padrone di casa di Spinoza all'Aia, parlando con Colerus, gli diede conferma del fatto, affermando che Spinoza stesso gli aveva raccontato che gli erano stati offerti mille fiorini “per fare presenza in sinagoga di tanto in tanto”. Spinoza, a quanto pare, rispose che “potevano anche offrirgli diecimila fiorini” ma lui non avrebbe comunque mai accettato una simile ipocrisia, “poiché si preoccupava solo della verità, e non delle apparenze“. Quando il cherem fu letto dinanzi alla congregazione riunita, il 27 luglio (sesto giorno di Ab), Spinoza con ogni probabilità non era presente.

Aveva il diritto di ricorrere in appello presso i magistrati comunali, qualora avesse ritenuto di essere stato punito ingiustamente o con eccessiva severità. La città, approvando i regolamenti della comunità nel 1639, aveva infatti accordato esplicitamente ai governatori della comunità il diritto di scomunicare i membri disobbedienti, riservandosi però di intervenire se la persona bandita ne faceva ufficiale richiesta. Spinoza non lo fece. E neppure chiese aiuto a un'altra congregazione, come fece Prado. In effetti, non domandò neppure alla congregazione di rivedere il proprio giudizio.

Abbandonò semplicemente la comunità. Padre Tomas, descrivendo i due ebrei che aveva conosciuto ad Amsterdam e che erano stati espulsi dalla congregazione due anni e mezzo prima, riferì all'Inquisizione che “rimpiangevano l'assenza dei fondi caritatevoli della sinagoga e si rammaricavano di non poter comunicare in alcun modo con gli altri ebrei“. Ma è più verosimile che questo valesse solo per Prado, e non per Spinoza, dato che Prado fu l'unico dei due a godere di un supporto finanziario da parte della comunità. Spinoza, al contrario, sembra che se ne sia andato senza troppi rimpianti. E la sua reazione al provvedimento di espulsione è forse colta meglio da Lucas, quando gli fa dire: “Meglio così; non mi costringono a fare nulla che non avrei fatto di mia spontanea volontà se non avessi temuto lo scandalo. Ma, dal momento che è questo che vogliono, imbocco volentieri la strada che mi si apre davanti, con la consolazione che la mia partenza è ancor più innocente dell'esodo dei primi ebrei dall'Egitto“.

CAPITOLO SETTIMO - BENEDICTUS.

Alla fine del 1656 Spinoza aveva ventiquattro anni.

Dalle descrizioni di padre Tomas e del capitano Maltranilla, risalenti a tre anni dopo, sembra che fosse un giovane di bell'aspetto, dai tratti inequivocabilmente mediterranei. Secondo il frate, Spinoza era "un uomo piccolo, con un bel viso, pelle chiara, capelli neri e occhi neri". L'ufficiale aggiunse che "era magro e di buona costituzione, con lunghi capelli neri, baffetti dello stesso colore, e un bel viso". Il filosofo tedesco Gottfried Wilhelm Leibniz, che rese visita a Spinoza nel 1676, lo descrive "di pelle olivastra, con un che di spagnolo sul viso". I ritratti del tempo riferibili a Spinoza (incluso quello del famoso cronista della vita artistica dell'epoca, una sorta di Vasari olandese, Samuel Van Hoogstraten) ce lo mostrano magro, affilato, con un viso di coloratura conforme a questi resoconti.

Spinoza non fu mai di salute robusta. Soffrì di disturbi respiratori per quasi tutta la vita, forse disturbi simili a quelli che avevano causato la morte della madre, e la sua magrezza e il suo pallore potrebbero essere un riflesso di questo (Tomas lo descrive come bianco). Spinoza lasciò il Vlooienburg subito dopo la scomunica. Non è da escludere che avesse lasciato il quartiere ancor prima di essere scomunicato. Il testo del cherem imponeva alla sua famiglia e ai suoi amici di rompere ogni legame con lui. Se lui e il fratello Gabriel, lavorando ancora assieme, vivevano sotto lo stesso tetto, Spinoza dovette cercarsi subito un'altra sistemazione. Non sappiamo esattamente dove andò a vivere in quel periodo. E' assai probabile che sia andato ad abitare da Van den Enden, se già non alloggiava a casa sua (come sostiene Lucas). In questo modo, avrebbe potuto continuare i propri studi, impartendo forse qualche lezione per guadagnarsi da vivere. Gli indizi, sparsi nelle sue opere, della sua partecipazione alle rappresentazioni teatrali della scuola nel 1657 e nel 1658, basate su testi di Terenzio, provano che ancora frequentava la scuola di Van den Enden in quel periodo. Spinoza, dunque, potrebbe aver vissuto sul Singel, uno dei canali più prestigiosi della città, a una discreta distanza dall'Houtgracht. Lucas, nel tentativo forse preconcepito di ritrarre gli ebrei come gente vendicativa e gretta, sottolinea che Mortera e gli altri non erano soddisfatti di avere scomunicato Spinoza: volevano addirittura che se ne andasse dalla città, poiché la sua semplice presenza ad Amsterdam, dove egli continuava a vivere, era da loro percepita come un affronto. "Mortera, in particolare, non poteva tollerare il fatto di vivere nella stessa città in cui viveva il discepolo che lo aveva offeso in modo tanto grave, a suo parere". Gli ebrei non potevano sopportare di vedere che Spinoza "riusciva ad arrangiarsi fuori della loro giurisdizione e senza il loro aiuto". Gli ebrei [erano] assai irrequieti poiché il loro provvedimento non aveva avuto successo e la persona di cui volevano disfarsi era ormai fuori portata.... Ma cosa poteva fare [Mortera] per farlo andare via [da Amsterdam]? Egli era a capo della sinagoga, ma non era certo a capo della città. Ad ogni modo, la malizia mascherata da falso zelo ebbe un potere tanto forte che il vecchio riuscì a ottenere quanto voleva. Scelse un rabbino della stessa tempra e insieme si recarono dai magistrati. A questi spiegaronò che avevano scomunicato Spinoza, non per le solite ragioni, ma perché aveva bestemmiato contro Mosè e contro Dio. Egli accentuò le falsità con tutte quelle ragioni che un sacro odio suggerisce a un cuore irriducibile e

domandò, in conclusione, che l'accusato fosse bandito dalla città di Amsterdam. I magistrati di Amsterdam, stando a quanto racconta Lucas, capirono che si trattava di inimicizia e vendetta personale, più che di pietà e giustizia. E cercarono dunque di scaricare l'affare sul clero calvinista. I predicatori, dal canto loro, non videro nulla di "empio nel comportamento attuale dell'accusato". Tuttavia, per rispetto nei confronti del rabbino (e riflettendo forse sulla somiglianza tra la sua e la loro autorità) raccomandarono ai magistrati di condannare all'esilio l'accusato per più mesi. "In tal modo, conclude Lucas, i rabbini erano vendicati". Si tratta di un episodio assai drammatico, la cui credibilità è accresciuta dal fatto che Lucas conobbe Spinoza di persona. Ad ogni modo, a parte il suo racconto, non c'è nessuna prova che un appello del genere sia stato mai rivolto al governo della città o che il bando sia stato effettivamente emesso.

Non c'è nessun documento giuridico che fornisca la prova di un esilio forzato di Spinoza o di una richiesta della comunità ebraica di veder punito in tal modo uno dei suoi membri. Non solo, ma secondo i regolamenti interni della congregazione soltanto il ma'amad aveva la facoltà di discutere con le autorità comunali di questioni afferenti alla comunità. Ed è piuttosto inverosimile che un rabbino si sia preso la responsabilità di prendere direttamente contatto con i magistrati di Amsterdam su un problema tanto scottante. Ciononostante, più di uno storico ritiene che i rabbini avessero chiesto davvero alle autorità comunali di mandare in esilio Spinoza. Mortera o Aboab, a loro giudizio, potrebbero aver persuaso facilmente i magistrati che un eretico di tale tempra avrebbe potuto sviare anche altri, inclusi i cristiani. Ma pare poco plausibile, tuttavia, che i reggenti piuttosto liberali a capo della città in quel periodo si siano fatti convincere dal clero calvinista, e tantomeno dal clero ebraico, a condannare all'esilio qualcuno che non aveva ancora pubblicato nulla. Sebbene, infatti, sia accaduto più di una volta che i magistrati abbiano bandito dalla città persone su precisa richiesta del concistoro calvinista, questo accadeva di solito perché tali individui avevano pubblicato qualcosa di pericoloso, magari scritto in olandese e dunque accessibile ai comuni cittadini. E se in certi casi si ricorreva al bando per punire persone semplicemente sospettate di attività o credenze religiose eretiche, gli individui in questione erano comunque persone in vista, di cui tutti conoscevano le idee, oppure persone in contatto con gruppi ritenuti sospetti dalle autorità (come i sociniani).

Nel 1657, ad esempio, un gruppo di quaccheri fu imprigionato e bandito dalla città di Amsterdam per aver tenuto riunioni regolari. Ma essi furono probabilmente coinvolti in una campagna più vasta contro i collegianti e gli altri antitrinitari, ai quali i quaccheri, nel giudizio delle autorità, erano spesso associati. In generale, i dirigenti comunali erano piuttosto restii a bandire (o anche solo a punire con sanzioni meno severe) la gente per questioni di ortodossia religiosa. Su istigazione dei ministri della Chiesa riformata, essi in effetti mandarono in prigione Adriaan Koerbagh, amico di Spinoza, per le sue idee "blasfeme", nel 1668; e questi, dopo dieci anni di fermo, avrebbe dovuto andarsene in esilio, se non fosse morto in prigione circa un anno dopo il suo arresto.

Alla stregua di Spinoza, Koerbagh negava l'autorità divina della Bibbia. Ma l'anno prima del suo arresto Koerbagh aveva tuttavia pubblicato un libro in olandese in cui illustrava il suo punto di vista. Inoltre, la situazione politica era notevolmente cambiata alla fine degli anni Sessanta: si era ormai al tramonto della "Vera Libertà" di De Witt, e gli orangisti, assieme ai loro alleati calvinisti, avevano ormai mano libera. Il fratello di Adriaan, Jan, arrestato con lui, fu del resto

rilasciato dai magistrati, ricevendo solo un ammonimento. E le autorità affermarono che nella repubblica non si poteva punire qualcuno che, pur sostenendo tesi eretiche, non aveva pubblicato libri o organizzato riunioni. Pare dunque più legittimo concludere che Spinoza non fu mai bandito dalla città di Amsterdam. In realtà, sembra che abbia trascorso in quella città quasi tutto il periodo di tempo che va dalla scomunica, nel 1656, all'inizio del suo carteggio, nel 1661, un intervallo detto anche il "periodo oscuro" della sua vita, dato il poco che sappiamo di lui in quel lasso di tempo. Colerus afferma che, dopo aver acquisito una certa abilità nell'intaglio e nella pulitura delle lenti, e non avendo più bisogno di restare ad Amsterdam, Spinoza lasciò la città e se ne andò ad abitare da un amico, sulla strada per Ouderkerk. La via per quel piccolo villaggio, distante una quindicina di chilometri da Amsterdam, dove si trovava anche il cimitero sefardita, correva lungo il fiume Amstel. Era circondata da diverse "case di campagna", ben distribuite, dove le élite cittadine, con le rispettive famiglie, andavano a godersi il proprio giardino e a respirare un po' d'aria fresca, per riprendersi dal frastuono degli spazi urbani (e, d'estate, dal puzzo dei canali). Spinoza potrebbe aver abitato a casa di Conrad Burgh, un giudice, oltre che uno degli uomini più ricchi, della città di Amsterdam. Burgh simpatizzava per i collegianti, e Spinoza potrebbe essergli stato presentato da qualche amico mennonita. Ma il filosofo era pure amico del figlio di Burgh, Albert. I due probabilmente si erano conosciuti alla fine degli anni Cinquanta a casa di Van den Enden, dove Albert aveva studiato il latino prima di iscriversi all'università di Leida, e forse avevano partecipato agli stessi spettacoli teatrali organizzati dalla scuola. Non c'è nessuna prova che quanto dice Colerus sia vero. E anche se soggiornò "sulla strada per Ouderkerk", o nei suoi pressi, sia abitando sia recandosi semplicemente in visita da amici, non c'è dubbio che gran parte delle sue attività e della sua vita si svolgesse ancora ad Amsterdam.

(Il racconto potrebbe far riferimento in realtà a una breve gita lungo il fiume che attraversava la città, soprattutto se Colerus con l'espressione *op de weg naar Ouwerkerk* intende solo una casa affacciata su una certa strada ma ancora assai prossima ad Amsterdam). I frequenti contatti tra Spinoza e Van den Enden, sia per il teatro sia per altro, nonché le sue regolari visite a casa di Joseph Guerra (come testimoniato dal capitano Maltranilla) ne sono una prova. Il fatto che si trovasse ancora ad Amsterdam nel maggio del 1661, poco prima di trasferirsi a Rijnsburg, è provato poi anche da un appunto di diario di Olaus Borch, un erudito viaggiatore danese.

Mentre si trovava a Leida, questi udì da un amico che "alcuni atei abitano ad Amsterdam; molti di loro sono cartesiani e tra di loro si trova anche un impudente ateo ebreo". Il che è senz'altro un riferimento a Spinoza. William Ames, un inglese a capo della missione quacchera ad Amsterdam, si riferisce forse anch'egli a Spinoza quando nell'aprile del 1657 scrive a Margaret Peli, spesso definita "la madre dei quaccheri", che: C'è un ebreo ad Amsterdam che è stato espulso dagli altri ebrei (come egli stesso e altri hanno riferito) poiché non riconosce alcun altro maestro a parte la luce. Gli ho parlato ed è un uomo assai gentile, che mi ha confermato quanto si vocifera. Ha detto che per lui non è importante leggere esteriormente Mosè e i profeti, se non si riesce a conoscerli interiormente. Sembra dunque essere dalla parte del Cristo: ho dato ordine che gli fosse data una copia in olandese del tuo libro e lui mi ha promesso di venire ad uno dei nostri incontri. Ma nel frattempo sono stato imprigionato. Se Ames sta davvero parlando di Spinoza, questa lettera confermerebbe allora che quest'ultimo si trovava ancora ad

Amsterdam dopo la scomunica, e che non solo entrò in contatto con i quaccheri poco tempo dopo l'evento, ma forse addirittura prima. Spinoza potrebbe essere stato presentato ai quaccheri da qualche amico collegiante. I dissidenti mennoniti e rimostranti nel "collegio" di Boreel avevano molto in comune con la setta inglese. Sottolineando entrambi l'importanza della "luce interiore" e l'indipendenza dell'individuo nell'interpretare la parola di Dio, con un'impostazione antiautoritaria del servizio liturgico, i due gruppi condividevano idee piuttosto simili sulla religione, la pietà e la morale. I quaccheri, inoltre, erano piuttosto interessati ad avviare rapporti con gli ebrei. I millenaristi del tempo, che prevedevano tutti la seconda venuta del Cristo, scorgevano nel 1656 l'anno in cui gli ebrei si sarebbero convertiti al cristianesimo, un passo preliminare all'imminente arrivo del Millennio. E, a ben vedere, i quaccheri si erano recati in missione ad Amsterdam proprio perché lì viveva alla luce del sole una nutrita popolazione ebraica. I missionari avevano il compito di incontrare gli ebrei e di illustrare la loro missione storica. Frequentarono la sinagoga e visitarono le case degli ebrei, parlando con loro e cercando in tutti i modi di spuntarla.

Margaret Peli in persona aveva già cercato di dialogare con Menasseh ben Israel, quando questi si era recato in Inghilterra negli anni 1655-57 per ottenere la riabilitazione degli ebrei in quel paese. La Peli sperava che Menasseh avrebbe fatto conoscere ad altri ebrei della congregazione il pamphlet da lei scritto per invitarli a convertirsi, intitolato originariamente "Per Menasseh ben Israel: la chiamata degli ebrei fuori da Babilonia, che è buona novella per gli umili, libertà per i reclusi, e apertura delle porte della prigione". Benché Menasseh, per le sue convinzioni messianiche, fosse in stretto contatto con molti millenaristi filosemiti e discutesse volentieri con loro a proposito dell'arrivo del Messia, non era ovviamente suo interesse convertire degli ebrei. E comunque morì subito dopo il suo ritorno ad Amsterdam senza, a quanto pare, riferire a nessuno dell'appello della Peli. I quaccheri potrebbero aver scorto in Spinoza un ottimo collaboratore per portare avanti la loro causa. Dal momento che egli aveva lasciato la comunità senza rimpianti, essi forse pensarono che egli non condividesse l'ostinata opposizione dei rabbini al loro programma di conversione. E con la sua conoscenza dell'ebraico avrebbe potuto realizzare il sogno della Peli di veder tradotti i propri scritti in quella lingua, per facilitare così la loro diffusione tra gli ebrei. Il primo intermediario tra Spinoza e Ames potrebbe essere stato Peter Serrarius (Pierre Serrurier), uno dei più noti millenaristi di Amsterdam, che frequentava regolarmente le riunioni dei collegianti a casa di Boreel. Serrarius, che Spinoza potrebbe aver incontrato per la prima volta nel "collegio" di Amsterdam e del quale divenne poi ottimo amico, si interessava sia dei quaccheri (per le loro idee millenariste) sia degli ebrei (per il ruolo da loro temporaneamente svolto alla "fine" della storia). Nato a Londra nel 1580 da una famiglia di ugonotti, Serrarius si era trasferito ad Amsterdam subito dopo essersi sposato, nel 1630, ed ebbe sempre rapporti stretti con entrambi i paesi. Fu amico sia di Ames sia di Menasseh, al quale lo accomunava lo stesso gusto per l'escatologia e grazie al quale potrebbe aver conosciuto Spinoza. Forse questi era addirittura presente a casa sua quando Boreel presentò lì una sua relazione a quaccheri e collegianti riuniti sui disordini provocati da un inglese, anch'egli quacchero, che pretendeva di essere il Messia. Dopo aver tradotto in olandese la lettera scritta in inglese dalla Fell per Menasseh, Ames la diede da tradurre in ebraico all'amico ebreo di cui parla, agli inizi del 1657. A quanto pare, la Fell fu assai soddisfatta dei risultati, poiché verso la fine

del 1657 chiese a un altro quacchero in missione ad Amsterdam, William Caton, di far tradurre in ebraico un secondo pamphlet. Caton le rispose: Sono stato con un ebreo e gli ho mostrato il tuo libro, chiedendogli se fosse meglio tradurlo in ebraico o in portoghese. Mi ha risposto che era meglio in ebraico, poiché così lo potrebbero capire anche a Gerusalemme e in ogni altro luogo del mondo. E ha accettato di tradurlo per noi, essendo esperto di diverse lingue. Dal momento che l'ebreo che doveva tradurre il lavoro in ebraico "non era in grado di farlo dall'inglese", Caton pochi mesi dopo informò la Fell che lui e Ames avevano dovuto prima tradurlo in olandese. "Adesso ce l'ha tra le mani e lo sta traducendo, come ha fatto per l'altro [cioè per la lettera a Menasseh]". Aggiunse che "l'ebreo che lo traduce è oltretutto assai amichevole". Questo secondo scritto, Un amorevole saluto agli ebrei, semi di Abramo, dovunque essi siano sparsi sulla faccia della terra, è un invito materno ma convinto agli ebrei affinché si convertano al "Nuovo Patto", in cui saranno accolti con calore. La Fell esorta gli ebrei a "purificarsi dalla [loro] iniquità" e a "volgere lo sguardo verso la luce interiore", respingendo il peccato e abbracciando la rettitudine. Là, nel "Patto di luce e amore", essi potranno finalmente godere di "ricchezze infinite e patrimoni inesauribili". Parla spesso del benevolo desiderio dei quaccheri di veder gioire gli ebrei delle ricompense che spettano a chi sceglie una vita retta: "Ecco dunque l'amore del Signore offerto liberamente a voi, se solo scegliete la luce, con la quale il Signore Iddio ha istruito il suo popolo; in pura obbedienza, lasciandovi guidare, istruire e orientare dalla luce che ha sconfitto il Male e il Peccato. Così i vostri cuori saranno Circoncisi, e la pelle dei vostri cuori sarà asportata".

La Fell esprime solo tenerezza e preoccupazione per gli ebrei, la cui felicità eterna resta in bilico. Mentre le minacce per quanti oppongono resistenza alla conversione sono lasciate tutte alla lettera agli ebrei di Samuel Fisher, posta in appendice alla traduzione del testo della Fell. Se quest'ultima parla solo dell'amore di Dio, Fisher invece, che era uno dei quaccheri più agguerriti di Amsterdam, spesso in polemica con gli ebrei, pone chiaramente l'accento sulla collera di Dio. Nella sua lettera, egli avverte gli ebrei di quanto accadrà loro se "non obbediranno alla chiamata del Signore". Gli ebrei, egli nota, "hanno fatto il male ai Suoi occhi e... hanno scelto ciò che Egli non voleva".

Invece di dare ascolto alla legge, se ne sono allontanati. E termina con accenti sinistri: "Siate saggi e riflettete bene, figli di Israele!

Ricordatevi che siete ribelli!". Caton precisa che l'ebreo ingaggiato per tradurre l'Amorevole saluto della Fell è lo stesso che ha già tradotto il testo di Ames, "l'ebreo di Amsterdam che è stato espulso dagli altri ebrei". Se si tratta davvero di Spinoza, questi pamphlet costituiscono allora quelle che uno studioso ha chiamato "le primissime pubblicazioni di Spinoza". In questo caso Spinoza, tra il 1657 e il 1658, sarebbe diventato una sorta di esperto e consulente in materia d'ebraismo al servizio dei quaccheri. Avrebbe tradotto i loro testi e forse avrebbe dato anche loro dei consigli sul modo migliore di accostare gli ebrei di Amsterdam. Quando George Fox, il capo dei quaccheri, chiese ad Ames di far tradurre in ebraico il proprio testo per gli ebrei, Ames prese ancora una volta l'iniziativa di tradurlo prima in olandese. Ma dopo averne parlato con "uno che in passato è stato ebreo", forse di nuovo Spinoza, decise che era meglio lasciarlo in olandese, poiché la maggior parte degli ebrei di Amsterdam non conosceva l'ebraico, mentre parlava e leggeva la lingua locale. Questa volta, evidentemente, lo specialista di questioni ebraiche, dopo averci riflettuto un poco, dovette dire con chiarezza ad Ames che quanti

potevano leggere l'ebraico erano senz'altro gli ebrei più difficili da convincere, mentre coloro che si potevano convertire erano invece quelli che non potevano accedere al testo ebraico. Anche se a quel punto Spinoza aveva ormai rotto i ponti con il giudaismo, e anche se i suoi rapporti con la congregazione di Amsterdam erano probabilmente assai tesi, è sorprendente comunque, se Ames e Caton parlano davvero di lui, vederlo al servizio di una setta cristiana dedita attivamente alla conversione degli ebrei. Contrariamente a quanto sostengono alcuni autori del Seicento, Spinoza non divenne mai un cristiano praticante dopo il suo "abbandono" della religione ebraica. E di sicuro non si unì mai ai quaccheri, un gruppo di entusiasti con i quali aveva ben poco in comune, a parte una visione egalitaria del servizio liturgico e una concezione tollerante della natura intima della "vera" fede. Ad ogni modo, qualunque sia stato il suo rapporto con loro, la cosa dovette avere fine nel 1658, quando tra i missionari di Amsterdam scoppiò la polemica su James Naylor, un quacchero inglese che pretendeva di essere il Messia. I collegianti, come Boreel e Serrarius, trovarono ridicolo l'acceso messianismo di alcuni quaccheri, e Spinoza dovette schierarsi senza dubbio dalla loro parte. E' vero, in ogni caso, che a quel tempo le sue idee sulla religione e sulle Scritture dovevano armonizzarsi piuttosto bene con quelle dei quaccheri, così come ben si armonizzavano con quelle dei collegianti. E la sua iniziale attrazione per la setta, se le cose andarono davvero così, potrebbe essere dovuta proprio a tali affinità. Non solo, ma lavorare per i quaccheri potrebbe essere stata un'esperienza utile e importante sotto il profilo intellettuale. Se Spinoza fu in contatto con Samuel Fisher e lavorò con lui sul secondo pamphlet della Fell, venne a conoscenza delle idee più radicali del tempo sulle Scritture. Fisher, che sapeva l'ebraico, fu infatti una figura di primo piano nel dibattito sull'origine e la natura del testo biblico che coinvolse, a partire dal 1656, un numero sempre maggiore di studiosi cristiani inglesi, francesi e olandesi. Secondo Fisher, era piuttosto inverosimile che le parole della Bibbia fossero la fedele trascrizione dell'originaria rivelazione di Dio. Il testo pervenutoci era, con ogni probabilità, il frutto di diverse manomissioni, dovute al fatto che mani umane (soggette a errore) lo avevano più volte ricopiato.

Fisher distingueva dunque la parola eterna e soprannaturale di Dio dai processi storici e naturali di trasmissione della stessa. Questi processi dovevano aver messo capo a modifiche e aggiunte, compresa la canonizzazione del testo a opera degli scribi e dei rabbini. E nemmeno era possibile, a suo avviso, che Mosè fosse l'autore di tutto il Pentateuco. Per tali motivi, la "luce interiore" era una guida migliore verso la parola di Dio di quanto lo fosse la Bibbia scritta. Il che potrebbe anche indurre a credere che molte delle idee più innovative di Spinoza sulla paternità e la redazione delle Scritture avessero trovato sostegno, se non addirittura origine, nelle discussioni avute con Fisher e con altri quaccheri nel Se l'"ebreo" in contatto con i missionari quaccheri in Olanda di cui parlano questi documenti è davvero Spinoza, è evidente allora che egli si trovava ancora ad Amsterdam durante il 1657 e il 1658/28. Pare però che agli inizi del 1659, quando ebbe (al più tardi) i suoi colloqui con padre Tomas e il capitano Maltranilla, egli già si recasse spesso, o addirittura abitasse, a Leida, dove frequentava la locale università. E lo stesso Tomas a fornirci questa indicazione. Nel suo rapporto all'Inquisizione, egli riferisce che Spinoza "studiava a Leida, ed era un filosofo di buon livello". Spinoza, infatti, cominciò i suoi studi a Leida proprio per accrescere la sua cultura filosofica. Ora che non era più un mercante e poteva dedicarsi alla filosofia, egli sentiva forse di non potersi accontentare più di quell'infarinatura di cartesianesimo acquisita grazie a Van den

Enden, agli amici collegianti e alle proprie letture personali. Non c'è nessun documento che provi una sua iscrizione all'università, ma potrebbe aver seguito i corsi senza immatricolarsi ufficialmente. (E potrebbero essere stati questi contatti con l'università, dove l'insegnamento era impartito in latino, a indurlo a utilizzare una versione latinizzata del suo nome, Benedictus). Il motivo per cui Spinoza si sentì attratto dall'università di Leida, dove lo stesso Cartesio aveva studiato matematica nel 1630, non era tanto la fama o il prestigio della più vecchia università della repubblica, quanto il fatto che vi insegnavano molti professori cartesiani.

Nonostante i decreti contro l'insegnamento della filosofia di Cartesio emessi dal senato accademico, nel 1646, e dagli Stati d'Olanda, nel 1656, la facoltà di filosofia e quella di teologia brulicavano di studiosi incuriositi dal pensiero cartesiano e dalle sue diverse applicazioni nel campo della fisica, della medicina, della logica e della metafisica. A Leida insegnavano Jacob Golius, matematico e professore di lingue orientali, e Abraham Heidanus (Abraham Van der Heyden), nominato professore di teologia nel 1648. Così come teneva corsi Frans Van Schooten il giovane, che aveva disegnato le immagini poste in appendice al Discorso sul metodo di Cartesio e che insegnò matematica in quell'università fino alla morte, avvenuta nel 1660. Per Spinoza, tuttavia, i corsi più interessanti da seguire erano senz'altro quelli tenuti dai professori della facoltà di filosofia, titolari delle cattedre di logica, fisica, metafisica, psicologia ed etica. In questa facoltà, il cartesianesimo si diffuse via via che l'università allentò la presa sugli insegnanti di filosofia, il cui unico vincolo era quello di non occuparsi di teologia. Questa restrizione, almeno in linea di principio, era dopotutto ammissibile per i filosofi, che di solito insistevano sull'importanza di mantenere distinte sfere della ragione (l'unico strumento della filosofia) e della fede. Tra i filosofi di Leida troviamo Adriaan Heereboord (1614-61), un professore di logica noto sin dai primi anni Cinquanta per la sua adesione eclettica al pensiero cartesiano. Heereboord aveva l'abitudine ridicolizzare i colleghi aristotelici, troppo attenti alle opinioni altrui “ poco impegnati nell'investigazione diretta della natura. Era un convinto sostenitore del metodo filosofico cartesiano e del cogito ergo sum (“penso dunque sono”) come verità prima e base di ogni conoscenza. lezione e durante le discussioni con gli studenti, Heereboord espose ripetute volte le tesi cartesiane sul modo migliore di guidare la ragione alla ricerca del sapere e sul “metodo del dubbio”. Lo stesso Cartesio ammise che Heereboord “si dichiara a mio favore e mi sostiene più apertamente e più convintamente di quanto abbia mai fatto Regius [Henri Le Roy, discepolo entusiasta di Cartesio all'università di Utrecht]“,! Quando gli amministratori dell'università, nel 1647, ordinarono una seconda volta ai professori delle facoltà di filosofia e di teologia di non parlare più di Cartesio e delle sue idee, il loro ammonimento era diretto principalmente a Heereboord. E questi ignorò il decreto. Benché Heereboord fosse ancora in giro alla fine degli anni cinquanta, aveva già iniziato ad accusare seri problemi di alcolismo, venendo infine sollevato dal suo incarico. Del resto, il suo ruolo di promulgatore delle idee cartesiane era stato ormai offuscato dall'avvento di un altro personaggio, Johannes de Raey (1622-1707), il quale era stato allievo di Regius a Utrecht, prima di trasferirsi a Leida, dove era andato ad assumere la carica di professore di filosofia naturale e altro (insegnò anche medicina, a dispetto della relativa facoltà). Pare che Cartesio, sempre attento a incoraggiare i suoi discepoli olandesi, abbia sottolineato che De Raey insegnava la sua filosofia meglio di ogni altro. Nel 1648,

poco tempo dopo avere ottenuto le sue lauree in “arti” e in “medicina” a Leida, e in un periodo in cui non ricopriva ancora alcuna carica ufficiale, anche De Raey era stato ammonito dal senato accademico.

Fu deciso che la sua attività di monitoraggio degli studenti, che risentiva molto dell’influsso delle idee cartesiane, sarebbe stata controllata da vicino: “Sarà cura degli amministratori informare il signor De Raey che potrà tenere lezioni solo dopo averne discusso con il rettore e con tutti i professori della facoltà, e che in nessun caso potrà essere insegnata la filosofia cartesiana“. De Raey, pur fedele a Cartesio, aveva uno spirito ecumenico. Il suo proposito era quello di dimostrare che il sistema cartesiano non era poi così estraneo al pensiero e allo spirito della filosofia aristotelica, e che non portava dunque a uno scontro frontale con la tradizione. Più tardi, avrebbe preso le distanze da Spinoza e da tutti coloro che furono visti come cartesiani “radicali”. Verso il 1658, in un periodo in cui forse Spinoza era ancora nei dintorni, De Raey fu raggiunto a Leida da Arnold Geulincx (1623-69). Geulincx era stato costretto a fuggire dall’università di Lovanio, nei Paesi Bassi meridionali, probabilmente a causa delle sue convinzioni cartesiane. Quando arrivò a Leida, nelle vesti di cattolico convertitosi di recente al calvinismo, finì immediatamente nel circolo dei cartesiani, sponsorizzato da Heidanus. Il pensiero di Geulincx ha molti punti in comune con quello di Spinoza, tanto che, dopo la morte, Geulincx fu accusato da un ministro calvinista di esser caduto nel “peccato” di spinozismo, ed è possibile che i due si siano anche conosciuti a Leida. Spinoza aveva probabilmente letto abbastanza per seguire senza problemi i corsi universitari sulla scienza, il metodo e la metafisica di Cartesio. Le principali opere filosofiche di quest’ultimo, incluse le Meditazioni metafisiche (1641) e I principi di filosofia (1644) erano state pubblicate tutte in latino.

Perfino il diffusissimo Discorso sul metodo (1637) con i saggi scientifici allegati (non quelli matematici però), pubblicato originariamente in francese (una lingua che a quanto pare Spinoza non padroneggiava), era stato poi tradotto in latino nel 1644. E Spinoza era in possesso di una copia del 1650 dell’opera philosophica di Cartesio, che conteneva tutti i suoi lavori. Con l’avvio della pubblicazione dell’epistolario di Cartesio, egli aveva inoltre potuto cominciare a leggere il suo carteggio, assai stimolante sotto il profilo filosofico. Solo l’incompiuto *Regulae ad directionem ingenti*, un saggio precoce e influente sul metodo filosofico) che circolò soltanto tra gli adepti, rimase inedito sino al 1700 (una versione olandese apparve nel 1684). Spinoza dedicò parte del proprio tempo anche allo studio dei principali cartesiani del tempo, che continuavano a sviluppare il pensiero metafisico e scientifico di Cartesio, anche se in direzioni che a volte il maestro stesso avrebbe disapprovato. Potrebbe essere stato De Raey, alle cui lezioni sul Discorso sul metodo e sui Principi di filosofia di Cartesio dovette presenziare pure Spinoza, a indirizzare quest’ultimo alla lettura di Johannes Clauberg. Di origine tedesca, Clauberg era stato un allievo di De Raey e alla fine degli anni Cinquanta aveva già pubblicato alcuni notevoli trattati filosofici, tra i quali una *Defensio Cartesiana* nel 1652 (di cui Spinoza possedeva copia). Per quanto riguarda la matematica invece, Spinoza pare che avesse una certa confidenza con i testi di Frans Van Schooten il vecchio, uno dei discepoli più fedeli di Cartesio, che curò anche la traduzione latina del saggio di geometria del Discorso sul metodo, nel 1649“. . Nei tardi anni Cinquanta, dunque, Spinoza si stava addentrando nelle opere di Cartesio (o, come avrebbe detto il suo amico Jarig Jellesz, negli *Scripta Philosophica Nobilissimi & Summi Philosophi Renati des Cartesiis* e dei suoi

seguaci, e stava riflettendo con cura sugli aspetti essenziali del sistema filosofico dell'espatriato francese. Molto di quanto andava dicendo Cartesio (e talvolta lasciava sottinteso) dovette sembrargli liberatorio, se non giusto. La nuova immagine dualistica del mondo, che, separando nettamente i fenomeni materiali da quelli mentali, apriva la strada a una fisica puramente meccanicistica, permetteva di spiegare in modo chiaro e non astruso i fenomeni della natura, di una natura dalla struttura e dalla dinamica descrivibili in termini puramente matematici.

L'unitarietà dell'impresa scientifica cartesiana costituiva un'ottima base di partenza per andare in cerca di certezze nelle discipline più svariate e per ampliare il lavoro di sperimentazione in talune scienze.

Cartesio promulgava inoltre un'idea ottimistica della mente umana e delle potenzialità della ragione, capace di penetrare nei più intimi recessi della natura. Per Cartesio, l'intelletto, se guidato da un metodo appropriato, poteva veramente (e utilmente) conoscere il mondo in tutti i suoi dettagli, grazie ai propri strumenti concettuali, o alle sue "idee chiare e distinte". E, cosa altrettanto importante, almeno per Spinoza, poteva anche conoscere il proprio ruolo in questo mondo. A dispetto degli studi tradizionalistici svolti nel seno della comunità ebraica, che comprendevano esercizi rigorosi ma antiquati, quali il commento rabbinico e la speculazione cosmologica sulla scia dei testi filosofici ebraici, e non scordiamoci che anche il grande Maimonide era, in fondo, un aristotelico, fu dunque in quest'ambiente filosofico progressista che Spinoza si sentì davvero a casa. Il cartesianesimo era una filosofia relativamente giovane, e c'era quindi ancora molto lavoro da fare. Questo non significa certo che Spinoza si sarebbe legato a Cartesio come altri in passato si erano legati ad Aristotele. Se per qualche tempo egli si limitò a essere un suo fedele discepolo, la cosa comunque non durò molto. Spinoza era un pensatore troppo originale e indipendente, in possesso di una mente troppo acuta, per diventare un semplice seguace di qualcun altro. Forse quello che capì, invece, fu che all'interno di una generale prospettiva cartesiana poteva cominciare a gettare le basi della sua filosofia, di un progetto che in quel periodo iniziava a delinearsi con chiarezza e che sembrava scaturire in maniera naturale dalla sua passata esperienza. Al centro degli interessi di Spinoza c'erano la natura umana e la sua collocazione nel mondo. Che cos'è questa creatura capace di conoscere se stessa e il mondo di cui è parte? Quali conclusioni si possono trarre dalla relazione che l'uomo intrattiene con il resto della natura circa la sua libertà, le sue possibilità e la sua felicità? Di che natura sono le sue reazioni emotive al mondo e le sue azioni all'interno di esso? Spinoza deve aver fatto subito rapidi progressi nel suo apprendistato filosofico, poiché già agli inizi del 1661 era noto come qualcuno che "eccelleva nella filosofia cartesiana". Si era tra l'altro avventurato nell'impresa in buona compagnia, visto che la scientia nova era spesso argomento di conversazione con gli amici di Amsterdam. Pare che si incontrassero regolarmente per discutere di filosofia e di religione. Spinoza, forse per la recente esperienza a Leida, o forse semplicemente per la propria superiorità intellettuale, svolgeva la funzione di esperto, spesso critico, del pensiero cartesiano. Lucas racconta che "i suoi amici, la maggior parte dei quali erano cartesiani, gli ponevano problemi che a loro avviso si potevano risolvere solo con l'ausilio dei principi fissati dal loro maestro". E aggiunge che Spinoza "li metteva in guardia dal non cadere nello stesso errore in cui erano caduti quanti si erano accontentati di argomenti completamente diversi [da quelli di Cartesio]". Tra queste persone si contavano certo i collegianti e i loro compagni di strada, con i quali Spinoza si era trovato per anni fianco a fianco, ma

c'erano pure alcuni amici nuovi, conosciuti a Leida e ad Amsterdam, Spinoza incontrò forse per la prima volta Jarig Jellesz (abbreviazione di Jelleszoon, "il figlio di Jelle"), di cui rimase amico intimo tutta la vita, all'inizio degli anni Cinquanta, alla borsa di Amsterdam. Nato nel 1619-1620 da una ricca famiglia di Amsterdam di discendenza frigia, Jellesz era diventato un droghiere specializzato in spezie e frutta secca. Si era occupato sia di vendita all'ingrosso sia di vendita al minuto, facendo spesso affari con gli ebrei portoghesi.

Forse fu persino un cliente della ditta familiare degli Spinoza: nel 1655 lo vediamo infatti comprare uva da Simon Rodrigues Nunes, e questa era una delle merci importate da Michael Spinoza e figli. Secondo un amico, che scrisse una breve nota biografica per la "Confessione di fede universale e cristiana" di Jellesz, questi interruppe tuttavia presto la propria attività affaristica, "rendendosi conto che l'accumulo di beni e di denaro non avrebbe appagato la sua anima. Vendette perciò il suo negozio a un onest'uomo e, senza nemmeno sposarsi, si ritirò a vita privata, per praticare in pace la ricerca della verità, cercando di capire quale fosse l'autentica natura di Dio e di ottenere la saggezza". Jellesz, la cui famiglia apparteneva alla comunità fiamminga mennonita di Amsterdam, fu forse uno dei componenti più religiosi del gruppo cittadino dei collegianti. Credeva profondamente che la fede fosse un affare personale, una questione di convinzione interiore e di esperienza religiosa, e rifiutava di conseguenza qualsiasi autorità esterna, o confessione istituzionalizzata, o dogma teologico. La felicità umana, a suo giudizio, consisteva semplicemente nella conoscenza di Dio, e in una comunione puramente razionale con l'intelletto divino. La "Confessione" di Jellesz fu pubblicata nel 1684 da Jan Rieuwertsz ("il figlio di Rieuwert"), intrepido editore e libraio, capace di pubblicare opere che nessun altro avrebbe pubblicato. Anche Rieuwertsz, nato nel 1616, proveniva da una famiglia mennonita. Conobbe Spinoza tramite i collegianti (forse proprio tramite Jellesz), di cui pubblicava i testi, o grazie a Van den Enden, al quale lo accomunavano gli stessi interessi intellettuali, in particolare per la filosofia cartesiana e gli orientamenti politici radicali. Nel 1657, più o meno nel periodo in cui cominciò a frequentare le riunioni cartesiane di Spinoza e dei suoi amici, egli iniziò anche a pubblicare la traduzione olandese delle opere di Cartesio, compito che lo avrebbe assorbito per circa trent'anni. Il traduttore, un altro membro di questa "tavola rotonda" cartesiana, era Jan Hendrik Glazemaker, lo stesso che in seguito avrebbe tradotto la maggior parte delle opere di Spinoza in olandese. Glazemaker conosceva probabilmente Jellesz sin dall'infanzia, dato che era nato anch'egli verso il 1620 da una famiglia della comunità fiamminga mennonita di Amsterdam, e forse conobbe Spinoza proprio grazie al droghiere.

Tramite le sue conoscenze tra i collegianti Spinoza potrebbe aver fatto pure la conoscenza di Pieter Balling, che diverrà uno dei suoi più fedeli discepoli. Balling era un mercante mennonita di Amsterdam assai istruito, che conoscendo bene lo spagnolo probabilmente entrò in affari con gli ebrei portoghesi. A un certo momento della sua vita funse anche da ambasciatore dei mercanti olandesi in Spagna. Fu uno degli ammiratori più convinti di Spinoza, e partecipò con entusiasmo ai dibattiti filosofici di Amsterdam. Fece del suo meglio per contribuire alla diffusione delle opere di Spinoza, e compose anche un suo trattato spinozista, pubblicato anonimo nel 1662. In *La luce sul candelabro*, un libro che, con la sua enfasi sulla luce, molti ritennero scritto dal quacchero Ames, Balling presenta un suo approccio personale alla religione, tollerante e anticonfessionale. In un'ottica

leggermente mistica rispetto a quella di Jellesz, egli sostiene che un'esperienza "interiore", naturale, intuitiva, del divino è possibile per ogni individuo. Chiunque può comunicare con Dio grazie alle proprie facoltà razionali, e questo a prescindere dalla sua specifica conoscenza delle Scritture e dalla sua confessione religiosa. La "luce sul candelabro" è la ragione, "la conoscenza chiara e distinta della verità", che Balling identifica con la Parola, con Cristo e con la mente di Dio. Il libro fu pubblicato naturalmente da Rieuwertsz. Nella sua biografia, Colerus sottolinea il particolare affetto per Spinoza provato da Simon Joosten de Vries. La notizia è confermata anche dalle lettere che i due si scambiarono, dalle quali traspaiono, a tratti, un calore personale e una confidenza reciproca di solito assenti dal resto del cospicuo epistolario spinoziano. De Vries era nato verso il 1634 da una grande famiglia di mercanti della classe medio-alta, di confessione mennonita. Anch'egli potrebbe aver conosciuto Spinoza tramite il gruppo dei collegianti. Negli anni Sessanta, il filosofo avrebbe sviluppato una relazione particolarmente intima, e per lui insolita, con il clan dei De Vries. Prima di morire, nel 1667, in età ancora giovane, Simon fece di tutto per garantire all'amico una certa tranquillità finanziaria, e l'impegno fu poi mantenuto dalla sorella e dal cognato. Nonostante si fossero fatti la reputazione di "atei cartesiani", è" chiaro che Jellesz, Balling e molti altri membri del circolo intellettuale di Spinoza erano interessati principalmente a una riforma religiosa e alla tolleranza, vale a dire alla libertà di cui ciascun individuo doveva godere, a loro avviso, per servire Dio come meglio credeva, seguendo solo le proprie facoltà intellettuali, senza obblighi dogmatici o ritualistici, e senza molestie da parte delle autorità, teologiche e di altra natura.

Condividevano lo stesso entusiasmo di Spinoza per la filosofia cartesiana ed erano particolarmente colpiti dal suo razionalismo, che metteva in risalto l'indipendenza della ragione nel tendere alle verità più alte. Alla stregua di Spinoza, erano convinti che la felicità umana, nel senso forte dell'espressione, nel senso dell'eudaimonia (o "prosperità") greca e della "salvezza" cristiana, risiedesse nell'impiego libero ma disciplinato dell'intelletto. Spinoza, dal canto suo, era indubbiamente interessato alle idee degli amici sull'"esperienza interiore", sulla moralità e sulla tolleranza. Ma le loro motivazioni erano, a differenza di quelle sue, profondamente religiose; e la verità cui la ragione li conduceva era di solito una devota verità cristiana. Vien da chiedersi, addirittura, se le riunioni dei cartesiani di Amsterdam non somigliassero, a volte, agli incontri del "collegio" di Boreel. Oltre a questi amici di Spinoza, che provenivano tutti dal gruppo dei collegianti e dei mennoniti, c'era anche altra gente che frequentava il suo circolo filosofico, e che egli potrebbe aver conosciuto all'università di Leida. Il pensatore politico e religioso di orientamento radicale Adriaan Koerbagh, ad esempio, studiò a Leida dal 1656 al 1661. E benché fosse iscritto a medicina, avendo già studiato filosofia a Utrecht alcuni anni prima, egli potrebbe avere frequentato i corsi su Cartesio di De Raey, come fece Spinoza. Dal momento che De Raey occupava anche la cattedra di medicina, sin dal 1658, può darsi che Koerbagh sia stato abbastanza incuriosito dalla propensione di De Raey per una medicina cartesiana da andare a sentire quanto teorizzava in campo schiettamente filosofico. E può darsi che lì abbia conosciuto Spinoza, anche se, ipotesi meno plausibile, i due potrebbero essersi conosciuti pure grazie a Van den Enden, amico comune con la stessa passione per una politica democratica. Col tempo, Spinoza e Koerbagh si avvicinarono sempre più, influenzandosi a vicenda. Avevano opinioni molto simili sulla politica e sulla religione. Nelle dottrine metafisiche di Koerbagh si sente un inconfondibile

profumo di spinozismo, mentre il Trattato teologico-politico contiene idee assai prossime a quelle di Koerbagh sullo Stato e sulle Scritture (Koerbagh prese visione dell'opera, cui Spinoza lavorò a partire dal 1665, senz'altro prima della sua pubblicazione). Del resto, Spinoza decise di pubblicare il Trattato anche a causa della morte di Koerbagh in prigione, nel 1669. Questi era stato arrestato per blasfemia dalle autorità comunali su pressione del concistoro calvinista. E quando Spinoza parla della libertà di pensiero e di parola, o della necessità che le autorità ecclesiastiche non intervengano nella sfera sociale e politica, sta senza dubbio pensando pure al triste destino dell'amico. Sebbene, a quanto pare, non fosse una persona particolarmente religiosa, Koerbagh aveva comunque in comune con Jellesz, Balling e compagnia una concezione razionalistica della felicità umana. Nel suo caso, il tutto prendeva anche un accento teocentrico: la beatitudine dell'essere umano è data dalla sua conoscenza di Dio, che non consiste in un'intuizione misticheggiante, ma nella comprensione intellettuale da parte della ragione di un'essenza immutabile ed eterna. A partire di qui, Koerbagh si proclamava contrario a ogni teologia irrazionale e a ogni rituale religioso di carattere più o meno superstizioso. La vera religione, a suo giudizio, riguardava semmai l'intimità di ogni singola persona: Dio aveva insegnato solo ad amarlo e a obbedirgli, e soprattutto ad amare il prossimo. Ogni altra cosa era superflua o accidentale. C'era anche uno specifico accento sociniano nelle tesi di Koerbagh: negava infatti la trinità e la natura divina di Gesù. Egli, dunque, dovette sentirsi davvero a suo agio tra gli amici di Spinoza, e può darsi che abbiano avuto un peso su di lui i ripetuti contatti con i collegianti di Amsterdam. Lodewijk Meyer, invece, non fece mai nemmeno finta di condividere la religiosità degli altri compagni di Spinoza. Non proveniva da una famiglia mennonita bensì luterana; e pure se fu amico dei collegianti, di cui frequentò saltuariamente le riunioni, la sua vera passione furono la filosofia e le arti, in particolare il teatro e la letteratura. Divenne direttore del Teatro comunale di Amsterdam nel 1665, e lo restò fino al 1669. Fondò anche la compagnia drammatica e letteraria *Nil Volentibus Arduum* ("Nulla è difficile per coloro che hanno volontà") nel 1669.

Meyer era un uomo di vasta e profonda cultura umanistica, che si abbassava a parlare di religione solo allo scopo di porre fine alle tante dispute teologiche che turbavano la pace della repubblica. Il suo attaccamento personale e intellettuale per Spinoza non era basato solo su un comune sentimento filosofico (e una particolare predilezione per Cartesio) ma su quello che ai suoi occhi era il loro comune impegno nella ricerca della verità. E fu lui, più di ogni altro, a premere per la pubblicazione degli scritti di Spinoza, sia quando questi era in vita, sia dopo, con l'edizione postuma delle sue opere. Meyer era nato ad Amsterdam nel 1629. All'inizio, aveva nutrito il desiderio di diventare un pastore luterano, ma il suo entusiasmo era presto scomparso. Da giovane, aveva coltivato un certo interesse per il linguaggio, e nel 1654 aveva curato la riedizione di un libro che illustrava il significato di migliaia di termini stranieri in uso nell'olandese del Seicento. Sempre nel 1654 si era immatricolato all'università di Leida, studiando prima filosofia e poi, a partire dal 1658, medicina; nel 1660 aveva ottenuto il titolo di dottore in entrambe le facoltà. A Leida, doveva aver conosciuto Koerbagh, dato che frequentavano la stessa facoltà e gli stessi corsi. Ed è proprio a Leida, e non a casa di Van den Enden (come molti studiosi hanno creduto), che Meyer deve aver incontrato per la prima volta Spinoza. Nel periodo in cui infatti Spinoza andò a scuola da Van den Enden, dal 1654 al 1658, Meyer non si trovava neppure ad

Amsterdam; mentre si trovava in effetti a Leida nel periodo in cui si aggirava per quella città anche Spinoza. L'importanza filosofica di Meyer, al di là dell'amicizia con Spinoza e della sua promozione del pensiero spinoziano, risiede in una teoria profondamente razionalistica dell'interpretazione biblica. Allo scopo di porre fine al settarismo religioso che minacciava di lacerare la società civile olandese, Meyer propose un metodo esegetico che, a suo giudizio, poteva rivelare il senso autentico e inequivocabile delle Sacre Scritture, un metodo che avrebbe "illustrato e diffuso la dottrina incorruttibile della verità celeste, permettendo alle nostre anime di ottenere la salvezza e la felicità". Il metodo esposto da Meyer in *Philosophia Scripturae interpres* ("Filosofia interprete delle Sacre Scritture"), pubblicato anonimo nella città di "Eleutheropolis", è sostanzialmente cartesiano. Egli sottolinea l'importanza di fare affidamento sulle idee chiare e distinte dell'intelletto: in altre parole, solo la *Philosophia* o la ragione, e non la fede o una qualche autorità istituzionale, possono guidarci nell'interpretazione delle Scritture. Per afferrare quello che Meyer chiama il "vero senso" del testo biblico, il senso o il significato che l'autore ha voluto davvero esprimere, bisogna basarsi dunque unicamente su ciò che è percepito in maniera chiara e distinta dalla ragione naturale, e non su quanto ci viene imposto dalla tradizione, dai consigli ecclesiastici o dal papa. Questo perché l'autore della Bibbia, anche se non l'autore diretto del testo scritto che ci è pervenuto, è Dio, un Dio onnisciente e necessariamente verace, e ogni proposizione che Dio ha inteso comunicare non costituisce soltanto il "vero senso" delle sue parole, ma la verità stessa. Dato allora che la ragione è la facoltà che ci consente di scoprire la verità, logica, naturale e spirituale, e dato che il "vero significato" delle Scritture è l'assoluta verità, la ragione è di conseguenza l'unico strumento di cui disponiamo per afferrare il significato delle Scritture. La ragione ci dice anche quali parole delle Sacre Scritture siano da prendere alla lettera e quali siano da intendere in senso figurato, poiché essa è in grado di dirci quali possano essere attribuite veramente a Dio e quali no. Ad esempio, la Bibbia parla dei piedi di Dio, delle sue dita, e della sua collera. Ma noi sappiamo, grazie alla ragione, che il fatto di avere piedi, dita o emozioni richiede un corpo, e il fatto di avere un corpo è incompatibile con la perfezione infinita di un essere eterno come Dio. Per cui i brani che parlano di Dio in questi termini debbono essere letti in senso figurato. L'opera di Meyer fu bandita assieme al Trattato teologico-politico di Spinoza (alcuni pensarono addirittura che critici di Meyer, oltraggiati, lo accusarono di abusare della distinzione cartesiana tra la ragione e la fede, e di voler addirittura subordinare la filosofia alla teologia. Lo stesso Cartesio, del resto, era stato sempre restio ad applicare il suo metodo in campo teologico).

Mentre Meyer, con imprudenza, volle denunciare le diverse contraddizioni, confusioni e falsità del testo biblico. E furono alla fine non soltanto i calvinisti ortodossi, seguaci di Voetius, a sentirsi offesi: persino cartesiani come il professor Heidanus di Leida, o persone in genere tolleranti come Serrarius, espressero a gran voce la loro disapprovazione. Infervorato da un'autentica passione per la filosofia e munito di straordinarie energie, a quanto è dato vedere, Meyer fu senz'altro una presenza importante agli incontri di Amsterdam, sebbene fosse l'ultimo arrivato. Assieme al suo "vecchio e buon amico" Johannes Bouwmeester, anch'egli uomo dai vasti interessi letterari, filosofici e scientifici, che aveva studiato filosofia e medicina a Leida dal 1651 al 1658, conoscendo forse Spinoza, con o senza la mediazione di Meyer, Lodewijk Meyer fu senza dubbio uno dei principali

responsabili della nomea di “liberi pensatori” che circondò tutti i componenti del gruppo. Giustificata o meno che fosse questa etichetta, il circolo di Spinoza ad Amsterdam verso la fine degli anni Cinquanta e i primi anni Sessanta (quando Meyer e Koerbagh, freschi ancora d'università, si unirono al gruppo) divenne ad ogni modo un contenitore eclettico di passioni e personalità: con riformatori religiosi e critici iconoclasti della Bibbia, con umanisti eruditi e democratici radicali, tutti interessati, per una ragione o per l'altra, alla filosofia di Cartesio e a vari problemi filosofici e religiosi. Prima che venisse alla luce la deposizione del capitano Maltranilla dinanzi all'Inquisizione, si riteneva di solito che Spinoza, dopo la scomunica, non avesse avuto più contatti con la comunità ebraica e con i sefarditi di Amsterdam. E Colerus conferma del resto che lo stesso Spinoza dichiarò una volta di “non avere più parlato da allora, e non avere avuto più rapporti, con loro”, aggiungendo che “certi ebrei di Amsterdam, suoi conoscenti, mi hanno dato conferma del fatto”. Quando però si scoprì che l'ufficiale spagnolo aveva testimoniato nel 1659 che in quel periodo Spinoza e Prado “frequentavano regolarmente la casa di Joseph Guerra” assieme al dottor Miguel Reinoso e a un pasticcere e mercante di tabacco di nome Pacheco, venne a galla che alcuni ebrei portoghesi non si erano fatti intimorire dalla minaccia di una scomunica, vedendosi a casa di amici comuni con eretici già condannati.

Dal rapporto di Maltranilla si evince infatti con chiarezza, e la cosa è confermata anche da altre fonti, che Reinoso e Pacheco, entrambi originari di Siviglia, erano tutti e due membri della congregazione di Talmud Torah: al capitano in persona confessarono di essere entrambi “ebrei osservanti, tanto che una volta si erano rifiutati di mangiare carne di maiale che era stata loro regalata”.

Don Guerra, dal canto suo, era un ricco gentile, proveniente dalle Canarie. Era giunto ad Amsterdam con la speranza di guarire dalla lebbra, l'Olanda, infatti, era spesso meta di stranieri bisognosi di cure mediche. Ma Guerra, che non parlava una parola d'olandese, era stato presumibilmente costretto a cercarsi un dottore che parlasse lo spagnolo. Può darsi dunque, ricostruendo i fatti, che Reinoso fosse il suo medico curante, e che questi si facesse accompagnare di tanto in tanto nelle sue visite a domicilio da un vecchio amico, Pacheco, che come lui era stato marrano in Spagna. La comparsa di Reinoso a fianco di Spinoza e Prado negli anni 1658-1659 desta poi interesse anche per un'altra ragione. In Spagna, nel 1655, Reinoso era stato denunciato all'Inquisizione come ebreo giudaizzante da Baltazar Orobio de Castro, lo stesso Orobio de Castro, anche lui di Siviglia, che, una volta giunto ad Amsterdam per svolgere la professione di medico (assumendo il nome di Isaac), avrebbe in seguito lanciato strali contro Prado e Spinoza.

Orobio e Reinoso, alla stregua di Prado, erano stati coinvolti tutti, a quanto pare, in pratiche criptogiudaiche: Orobio era stato infatti imprigionato e torturato dall'Inquisizione nel 1655, confessando alla fine alcuni nomi, tra cui quelli di Miguel Reinoso e di Juan de Prado.

Questo significa che gli ospiti di Guerra, Reinoso e Prado, e forse lo stesso Pacheco, si conoscevano già da lungo tempo, avendo vissuto assieme in circostanze ben diverse. Per loro fortuna, al momento della confessione di Orobio, non si trovavano più in Spagna, di solito, del resto, si denunciava solo chi era morto o partito, e sembra che la cosa non avesse lasciato traccia di risentimenti tra loro, dato che Reinoso (che ad Amsterdam prese il nome di Abraham) e lo stesso Orobio lavorarono poi assieme su diversi casi medici. Ma vien da chiedersi, ad ogni modo, se Orobio, dando avvio alla sua crociata contro le idee di Prado (e di Spinoza),

fosse al corrente del fatto che alcuni anni prima il suo collega e vecchio compagno giudaizzante aveva sfidato la congregazione e tenuto compagnia ai due eretici. Dato che Reinoso e Pacheco giunsero ad Amsterdam più o meno al tempo della scomunica di Spinoza, è probabile che fossero stati presentati al filosofo proprio da Prado, vecchio marrano di Siviglia come loro, poco dopo la sua estromissione dalla comunità. Reinoso e Pacheco, in ogni caso, non furono mai puniti dal ma'amad per essersi avvicinati più di quattro cubiti a Spinoza. E, con ogni probabilità, tennero per sé la cosa. I primi scritti filosofici di Spinoza risalgono agli ultimi anni del periodo trascorso ad Amsterdam, periodo al quale risalgono pure le sue visite a casa di Guerra e le sue ultime partecipazioni di persona (e non solo per corrispondenza) alle riunioni del circolo cartesiano. Se il reggente di Amsterdam, Adriaen Paets, nella sua lettera al professore rimostrante del marzo 1660, si stava davvero riferendo a un breve testo di Spinoza, parlando del *tractatus theologico-politicus* di “un autore che non ti sarà certo sconosciuto”, questo significa che alla fine degli anni Cinquanta il filosofo stava già mettendo per iscritto quelle idee che gli erano costate la scomunica, sulla paternità e sull'esegesi della Bibbia, e altre ancora sull'autorità politica e religiosa, e sul diritto positivo e naturale. (E significa, altresì, che il Trattato teologico-politico, pubblicato nel 1670, non fu semplicemente una reazione alla crisi politica che colpì l'Olanda alla fine degli anni Sessanta, o al trauma subito per la morte in prigione di Koerbagh nel 1669, ma fu invece il frutto di una riflessione lunga e di ampio respiro sullo Stato, la libertà, la tolleranza e, ovviamente, la religione). Al tempo stesso, la mente di Spinoza si stava chiaramente volgendo verso le grandi questioni di carattere etico, gnoseologico e metafisico.

Infatti, dal 1658 al 1665 circa, nonostante il tempo che egli forse dedicò alla stesura del “libretto” di cui parla Paets, gli interessi teologico-politici di Spinoza cedettero decisamente il passo ai primi zoppicanti tentativi di costruire un sistema filosofico a tutto tondo.

Il Trattato sull'emendazione dell'intelletto (*Tractatus de intellectus emendatione*) è un'opera incompiuta sul metodo e la conoscenza. Lo si è sempre considerato uno dei primi testi di Spinoza, anche se gli studiosi lo fanno risalire di solito al 1662, vale a dire a un periodo successivo alla stesura di altri scritti (compresi i primi abbozzi del suo capolavoro, l'Etica). Ci sono tuttavia buone ragioni per ritenere che questo Trattato sia davvero il primo testo filosofico di Spinoza. Il suo contenuto, la sua terminologia, le sue teorie della conoscenza e degli atti della mente umana, le sue presumibili fonti, il suo carattere introduttivo a una trattazione filosofica più estesa e sistematica di diversi problemi filosofici: tutto lascia credere che questo libro preceda il Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene, che probabilmente Spinoza iniziò a scrivere verso la fine degli anni Sessanta o all'inizio del 1661.

L'idea di Spinoza era che il Trattato sull'emendazione dell'intelletto dovesse far parte di un lavoro più ampio, costituendone forse il primo capitolo. Il Trattato doveva porre alcune questioni preliminari sul metodo in filosofia e fornire alcuni chiarimenti sulla natura e le diverse specie della conoscenza, il tutto nell'ambito di una più ampia trattazione del problema del “bene” per l'essere umano. Questi temi avrebbero dovuto poi essere ulteriormente approfonditi nel resto dell'opera, che Spinoza definisce nello stesso Trattato “la nostra Filosofia [*nostra Philosophia*]“. E la “Filosofia”, a quanto pare non ancora scritta al tempo del Trattato, avrebbe dovuto costituire una vasta indagine su mente, metafisica, fisica, morale, e altre

questioni ancora. Il progetto non andò in porto tuttavia, poiché tra la fine del 1659 e l'inizio del 1660, per una ragione o per l'altra, Spinoza decise di lasciar perdere il Trattato e di ricominciare daccapo, questa volta mettendosi a lavorare su quello che sarebbe diventato in seguito il Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene, i cui capitoli metodologici riprendono diversi materiali del Trattato. Seppure concepito come un'introduzione all'unico metodo utile per trovare la verità, il Trattato contiene anche (come il Discorso sul metodo di Cartesio) alcuni abbozzi autobiografici sul percorso intellettuale di Spinoza e un invito al lettore, che si suppone abbia letto almeno qualcosa di Cartesio affinché intraprenda lo stesso cammino, convertendosi alla filosofia.

Il requisito necessario perché si possa anche solo cominciare a pensare a una conversione simile è un sentimento di profonda insoddisfazione, magari non ancora pienamente articolato, per la vita che si conduce. Ciascuno deve mettere in questione i valori che ha accettato fino a quel momento e che hanno ispirato le sue azioni, per andare in cerca del "vero bene", o della "fonte eterna della massima gioia". In altre parole, ciascuno deve cominciare a "mettersi in dubbio", come forse avrebbe detto Socrate. Spinoza aveva infatti capito che la ricerca del bene esige una profonda revisione del proprio modo di vivere. Non si devono più rincorrere i "beni" ordinari, quali la ricchezza, gli onori, o il piacere dei sensi. A pensarci bene, è chiaro che questi beni sono tutti incerti e sfuggenti, niente affatto corrispondenti al vero bene. Non solo, ma simili cose spesso ci conducono alla rovina e alla distruzione. Ci sono moltissimi esempi di uomini che sopportarono pene fino alla morte per le loro ricchezze e di uomini che, per procurarsi ricchezze, si esposero a tanti pericoli da pagare alla fine con la vita la pena della loro stoltezza. Né di minor numero sono gli esempi di uomini che, per conseguire l'onore o per difenderlo, hanno sofferto moltissimo. Infine non si possono neppur contare gli esempi di coloro che per l'eccessivo piacere affrettarono la propria morte. Il vero bene, al contrario, è l'amore di qualcosa di eterno e immutabile. E non è mai fonte di tristezza, pericolo o sofferenza, ma unicamente di gioia. Questo vero bene consiste nel possedere una certa "natura", o nel trovarsi in una certa condizione che è naturale per l'essere umano e rappresenta la perfezione dell'umana natura. E dato che l'essere umano è votato alla conoscenza (è un animale razionale, per riprendere la solita definizione filosofica), il suo bene, o la sua perfezione, consiste nel possedere un certo tipo di conoscenza. Una conoscenza che a sua volta consiste nella comprensione del suo esatto posto nella Natura, o, come dice Spinoza, nella "cognizione dell'unione che la mente ha con tutta la Natura".

L'essere umano non è situato fuori della Natura, infatti, ma è parte intima e inestricabile di essa, sottomesso com'è a tutte le sue leggi. E quando lo si è capito, e ci si sforza di farlo capire anche agli altri, si è raggiunto il massimo bene che si possa ottenere, o "la somma perfezione umana". Per essere realizzato, il vero bene esige che si conoscano sia la Natura in quanto tale sia la natura umana, o che si conoscano in modo chiaro e distinto la metafisica della materia e della mente, la fisica dei corpi, la logica dei pensieri, e le cause delle nostre passioni. Ma prima ancora di questo, che dovrebbe costituire l'argomento dei capitoli successivi dell'opera, "Filosofia", c'è bisogno di un metodo. Non è questa una cosa da prendere alla leggera: l'intelletto deve essere infatti purificato ed emendato per poter svolgere indagini sulla natura. Senza un metodo appropriato, ogni nostro tentativo di "riuscire a capire le cose", da cui dipende poi la nostra felicità, sarebbe destinato al fallimento. Ora, secondo Spinoza, ci sono quattro modi diversi di

“percepire le cose”. Possiamo conoscere qualcosa solo per sentito dire o tramite segni. E questo è un modo indiretto, e perciò insicuro, di venire a sapere le cose. Sappiamo ad esempio per sentito dire quando siamo nati, o di chi siamo figli, ma non possiamo esserne assolutamente certi. Possiamo, in secondo luogo, conoscere o percepire le cose grazie a “esperienze accidentali”, ossia grazie a esperienze non controllate, o non sottoposte a critica, dalla ragione o dall’intelletto. E questi sono i nostri incontri fortuiti con le cose. Capita ad esempio che traiamo inferenze da un numero ridotto di casi simili, e che le nostre conclusioni non siano contraddette. Ma, benché i risultati di queste induzioni possano essere veri, non possiamo esserne assolutamente certi, poiché sono sempre suscettibili di cambiamento. Spinoza osserva in tal senso che è solo grazie a esperienze accidentali che egli sa di dover morire: “affermo questo, infatti, poiché ho visto altri come me morire, anche se non hanno vissuto tutti una vita altrettanto lunga e se non sono morti tutti per la stessa malattia“. Allo stesso modo, sappiamo per esperienze accidentali che la benzina alimenta le fiamme e l’acqua le spegne, o che il cane abbaia, e “tante altre cose che ci sono utili nella vita”. Quel che manca, tuttavia, nelle esperienze accidentali è una conoscenza profonda delle cose: ma noi non abbiamo bisogno solo di sapere in che modo le cose appaiano, con quale ordine e secondo quali nessi apparenti con altre cose (passate); noi abbiamo bisogno anche di sapere che cosa esse siano davvero e in che modo lo siano, e perché esse siano le cose che sono. E questa è quella che Spinoza definisce la conoscenza dell’“essenza” della cosa. In questo caso, si tratta di conoscere le proprietà essenziali della cosa (quelle proprietà senza le quali essa non sarebbe quella cosa) come pure le cause universali che esistono in Natura e le leggi che ne dettano lo svolgimento. Soprattutto, noi abbiamo bisogno di conoscere con certezza tutto questo, il che non si può fare solo con l’ausilio dei sensi. Ci sono due modi, allora, di conoscere l’essenza di una cosa. Il primo consiste nel giungere con il ragionamento all’essenza di una cosa a partire da qualcosa di diverso. E’ quel tipo di “percezione” discorsiva o deduttiva che adoperiamo quando risaliamo da un effetto alla causa, o quando deduciamo un fatto particolare da una proposizione generale o da una verità universale.

Se riesco a percepire che il sole è più grande di quel che sembra, ma solo perché ragiono sui principi generali che regolano il funzionamento della visione (per cui una cosa sembra più piccola da distante e assai più grande da vicino), allora la mia conoscenza della grandezza del sole, pur essendo vera e certa, è comunque solo il frutto di una deduzione. E per Spinoza questo tipo di conoscenza non è ancora assolutamente perfetta. E’ inferiore alla conoscenza che ci consente di percepire la cosa “attraverso la sua sola essenza“. Questo quarto tipo di conoscenza consiste in una comprensione immediata, intuitiva e non deduttiva dell’essenza della cosa. Io posso sapere, ad esempio, che l’anima è unita al corpo deducendolo dal fatto che l’anima ha certe sensazioni quando il corpo è affetto in un particolare modo; ma posso anche sapere che l’anima è unita al corpo afferrando immediatamente l’essenza dell’anima e intuendo che l’unione con il corpo fa parte della sua stessa natura. Il nostro scopo è dunque quello di conoscere, nel modo più adeguato, intuitivo e perfetto, la nostra natura e la natura di tutte le altre cose distinte tra loro, per capire così quali siano le azioni e reazioni delle cose, mettendole poi a confronto con la natura e i poteri dell’essere umano. E il metodo ha lo scopo di mostrarci come fare a ottenere questa conoscenza della Natura, del suo ordine e dei suoi nessi causali, dando a essa una forma sistematica e regolare (o non fortuita). Per cominciare, osserva Spinoza, si deve riflettere sulla conoscenza che si ha già. E

si deve poi, su questa base, imparare a distinguere le “idee vere”, le idee che rivelano l'essenza delle cose, da quelle false, o le percezioni “chiare e distinte” da quelle confuse. Si deve tendere sempre alla massima precisione e chiarezza dei concetti, così da essere certi che tali concetti non contengano nulla di estraneo alla natura essenziale della cosa e che le proprietà realmente inerenti alla cosa siano distinte le une dalle altre e discendano tutte dalla natura stessa della cosa. In tal modo si può percepire, ad esempio, che la somma degli angoli interni di un triangolo dà sempre centottanta gradi, o che l'anima non può avere parti materiali. In altre parole, nel tendere alla conoscenza, e, da ultimo, alla felicità, noi dobbiamo fare affidamento solo sull'intelletto, e non sui sensi o sull'immaginazione. E se uno dovesse chiedersi perché si possa fare affidamento solo sull'intelletto, ponendosi il quesito epistemologico “siamo poi tanto sicuri che le idee chiare e distinte siano oggettivamente vere e non soggettivamente certe?“, la risposta di Spinoza (co me quella di Cartesio) è semplice: Dio è benevolo e non può mentirci. Poiché un Dio assolutamente perfetto, che ci ha fatto dono della facoltà di conoscere, non può ingannarci in seguito. E noi dunque, se facciamo un uso appropriato di questa facoltà, non possiamo far altro che giungere alla verità. Quando le idee della mente rappresentano in modo vero e adeguato l'essenza di ogni cosa e riflettono l'ordine della Natura, abbiamo raggiunto la perfezione alla quale aspiravamo. Ma, spiega Spinoza, questo può accadere solo se al tempo stesso abbiamo ricollegato tutte le idee delle cose esistenti in Natura all'idea di quell'essere che è fonte dell'intera Natura. Lo scopo è pertanto quello di avere idee chiare e distinte, tali cioè che siano formate dalla pura mente e non da moti fortuiti del corpo. In seguito, per ricondurre a unità tutte le idee, tenderemo di concatenarle e ordinarle in modo tale che la nostra mente, per quanto possibile, riproduca obbiettivamente la formalità della natura, considerata nella totalità e nelle sue parti... Bisogna che, appena possibile e appena la ragione lo richieda, cerchiamo se ci sia un essere e quale, che sia causa di tutte le cose e la cui esistenza obbiettiva sia anche causa di tutte le nostre idee e allora la nostra mente, come si è detto, riprodurrà in massimo grado la Natura; infatti ne avrà obbiettivamente l'essenza, l'ordine e l'unità. Conoscere la Natura e la nostra collocazione in essa significa dunque percepire che la Natura ha origine in un essere assolutamente perfetto. Di conseguenza, noi dobbiamo sforzarci in tutti i modi, non soltanto di farci un'idea chiara e distinta di quest'essere sommo, ma anche di mettere in ordine tutte le altre idee a partire da questa. “E' chiaro che, affinché la nostra mente riproduca del tutto l'esemplare della Natura, deve trarre tutte le sue idee da quella che riproduce l'origine e la fonte di tutta la Natura, in modo da essere essa stessa fonte delle altre idee“. Spinoza, nel Trattato, non usa mai la parola “Dio”, ma è ovviamente a questo che egli pensa (forse intendeva spiegarlo nel seguito dell'opera). C'è un aspetto “fisso ed eterno” della Natura, che comprende le sue leggi e l'essenza generale di tutte le cose. Ogni essere naturale e ogni evento, ogni serie di cause così come ogni “cosa singolare e incostante” scaturisce necessariamente da questi principi universali e immutabili. Quando capiamo questo, e come tutte le cose discendano causalmente dalla “causa prima“, “fonte e origine di tutta la Natura” (ciò che l'Etica definisce esplicitamente Dio), allora abbiamo afferrato la verità più alta.

Non si capisce bene per quale ragione Spinoza abbia abbandonato la stesura del Trattato. Gran parte del suo contenuto, inclusa l'idea di un ordine fisso e inviolabile della natura che ha origine in un essere superiore, e la nozione etica

radicale secondo la quale nulla è buono o cattivo di per sé ma solo in relazione all'uomo, riapparirà in seguito nei testi della maturità. Per cui, il problema non poteva essere che Spinoza avesse magari l'impressione di aver imboccato la strada sbagliata. Forse, non gli piaceva il tipo di presentazione proposto, o qualche passo argomentativo. O forse, semplicemente, Spinoza capì che non c'era bisogno di raccogliere tutto il materiale sul metodo in un trattato a parte; il Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene, al quale egli cominciò a lavorare subito dopo, includeva infatti gli elementi metodologici all'interno di un'opera di più ampio respiro.

Secondo il diario di viaggio del danese Olaus Borch, Spinoza si trovava ancora ad Amsterdam nel maggio del 1661: "l'ebreo impudente" si incontrava ancora con "gli atei cartesiani" di quella città. La prima lettera della cospicua corrispondenza spinoziana tuttavia, una breve epistola inviatagli da Londra, il 26 agosto 1661, da Henry Oldenburg, ci segnala che a quel tempo Spinoza abitava già a Rijnsburg da almeno un mese (Oldenburg inizia la sua lettera con un caloroso richiamo alla sua recente visita "nel vostro ritiro di Rijnsburg"). Dunque, nell'estate del 1661 Spinoza si trasferì in quel piccolo villaggio a pochi chilometri da Leida. Forse, come insinua l'amico Jellesz, andò in cerca di pace e quiete in campagna, per allentare i forti legami con gli amici e dedicarsi pienamente alla "ricerca della verità", senza "essere troppo disturbato nelle sue meditazioni". Potrebbe essere questa la spiegazione che egli diede alcuni anni dopo a Lucas, il quale scrive che "[Spinoza] voleva prendere le distanze dalla frenesia della grande città, dove la gente cominciava a infastidirlo". Fu, a suo giudizio, per "amore della solitudine" che Spinoza lasciò Amsterdam per Rijnsburg, "dove, lontano da quegli ostacoli [ai suoi studi] che poteva sormontare solo se avesse saputo volare, poté dedicarsi interamente alla filosofia". Non c'erano, del resto, nemmeno ragioni familiari che lo trattenessero nella città natale. Il fratello Gabriel viveva ancora ad Amsterdam, come la sorella (o sorellastra) Rebecca. Ma, in obbedienza al decreto di cherem, nessuno poteva comunicare con lui, anche se non sappiamo fino a che punto essi abbiano rispettato il divieto. Dal momento che Spinoza non lavorava più nella ditta di famiglia, che Gabriel, a quanto pare, dicesse da solo fino alla partenza per le Indie occidentali, non c'erano neppure ragioni economiche per restare ad Amsterdam. Spinoza pare che sia stato indirizzato a Rijnsburg dai suoi amici collegianti. Il villaggio, qualche anno prima, era stato infatti il centro nevralgico delle loro attività in Olanda. Agli inizi degli anni Sessanta, tuttavia, la sua importanza era molto diminuita e il locale "collegio" si riuniva ormai solo due volte l'anno. Un altro viaggiatore tedesco, compagno di Gottlieb Stelle, di nome Hallmann, racconta nel suo diario che Rijnsburg era allora celebre per la sua tolleranza ed era un rifugio assai idoneo per quanti fossero in cerca di libertà religiosa. Questo potrebbe avere influito sulla scelta di Spinoza, benché egli non fosse un rifugiato, infatti non fu cacciato mai da Amsterdam, né dai rabbini né da nessun altro. Un'altra spiegazione possibile, e forse più plausibile, per questa scelta di Rijnsburg è che il villaggio si trovava in prossimità di Leida, il che avrebbe consentito a Spinoza di recarsi facilmente all'università, dove probabilmente aveva ancora amici, conosciuti ai tempi dei suoi studi.

Rijnsburg aveva dunque il vantaggio di essere un posto appartato e di essere anche vicino all'università: l'ideale, insomma, per dedicarsi alla propria opera filosofica.

CAPITOLO OTTAVO - UN FILOSOFO A RIJNSBURG.

A metà dell'estate del 1661, Spinoza viveva ormai a Rijnsburg.

Divideva lì un appartamento con Herman Homan, un chimico-chirurgo che abitava nel Katwijklaan, una tranquilla strada della periferia. Homan apparteneva al "collegio" di quella cittadina e furono probabilmente i collegianti di Amsterdam a metterlo in contatto con Spinoza. La casa esiste ancora e sulla facciata, nel 1667 (vale a dire dopo la partenza di Spinoza), è stata apposta un'iscrizione tratta da un dramma dell'olandese Dirk Camphuysen: Ah, se gli uomini fossero tutti saggi E mossi da buona volontà, Il mondo sarebbe un paradiso. Ora invece è un inferno. Nel retro della casa c'era una stanza dove Spinoza ebbe la possibilità di allestire un laboratorio per l'intaglio delle lenti. Il mestiere doveva averlo appreso quando si trovava ancora ad Amsterdam, poiché al tempo del suo trasferimento a Rijnsburg era già relativamente bravo. Nel 1661 era infatti noto per la fabbricazione, non solo di lenti, ma anche di telescopi e microscopi.

All'inizio, forse, Spinoza intraprese questa attività per guadagnarsi da vivere: dopo aver rotto i ponti con la comunità ebraica era stato costretto a rinunciare al suo lavoro e a cercarsi un'altra occupazione.

A parte ciò, va segnalato poi che sin dal 1655 la ditta "Bento y Cabrici Despinoza" era entrata in crisi, e i ricavi erano comunque insufficienti a saldare i debiti accumulati dal padre. Il ritiro forzato dagli affari potrebbe dunque aver offerto a Spinoza l'opportunità di ricominciare daccapo. Inoltre, come risulta chiaro dai primi paragrafi del Trattato sull'emendazione dell'intelletto, c'erano ragioni prettamente filosofiche che lo avevano indotto a lasciare il commercio e a privilegiare la ricerca del "vero bene" rispetto a quella del denaro e di altri beni passeggeri: "Mi accorsi in primo luogo che se, lasciati quei beni, avessi abbracciato un nuovo indirizzo morale... allora avrei abbandonato mali certi per un bene certo". E Spinoza, in effetti, si sforzò fino alla fine dei suoi giorni di vivere con il minimo indispensabile, usufruendo a volte dell'aiuto finanziario degli amici. E plausibile, tra l'altro, che egli avesse cominciato a lavorare sulle lenti anche per seri interessi scientifici.

Quale fautore entusiasta della nuova scienza meccanicistica, Spinoza era profondamente attratto dalle ultime scoperte in campo biologico-chimico e astronomico, così come dalla ricerca in campo ottico che consentiva di ottenere risultati del genere, migliorando di continuo l'osservazione dei fenomeni microscopici e macroscopici. In una lettera del 1665 indirizzata a Oldenburg, egli raccontava con evidente diletto di alcuni recenti strumenti di cui gli aveva parlato lo scienziato e matematico olandese Christiaan Huygens: "Mi ha raccontato di questi microscopi, oltre che di certi telescopi, fabbricati in Italia, con i quali si poterono osservare le eclissi prodotte in Giove dall'interposizione dei satelliti e anche una certa ombra ad anello esistente in Saturno".

Spinoza, tuttavia, non fece mai scoperte eclatanti in campo scientifico e matematico. Possedeva certo una solida preparazione in ottica e fisica della luce, tale da consentirgli di intavolare con i suoi corrispondenti discussioni di un certo livello sull'analisi matematica della rifrazione. In una lettera del 1666 inviata al matematico Johannes Huddle, che si era detto interessato al taglio e alla pulitura

delle lenti, egli spiegava con argomenti geometrici per quale ragione ritenesse più utili le lenti piate-convesse rispetto a quelle concave-convesse. Ma, nonostante quanto dice di lui Lucas, secondo il quale “se non fosse intervenuta la morte si può ben pensare che avrebbe scoperto i più reconditi segreti dell’ottica”, Spinoza non fu mai considerato dai suoi contemporanei un teorico autorevole in campo scientifico. Mentre era noto a tutti il suo talento nell’ottica applicata, e si sapeva della sua passione per le osservazioni al microscopio e al telescopio. Col tempo, egli si guadagnò così una certa reputazione tra gli esperti per questa abilità nella produzione di lenti e di strumenti. Huygens, in una lettera inviata al fratello da Parigi nel 1667 (quando Spinoza viveva ancora a Voorburg), osservava che “le [lenti] che l’ebreo di Voorburg inserisce nei suoi microscopi sono straordinariamente pulite“. E un mese dopo, adoperando sempre lo stesso epiteto sdegnoso, sostituito ogni tanto dal “nostro Israelita”, aggiungeva che “l’ebreo di Voorburg realizza [achevoit] le sue piccole lenti con l’impiego di particolari strumenti, e con risultati eccellenti“. All’inizio degli anni Settanta, Spinoza era ormai talmente noto da venire definito dal filosofo tedesco Leibniz “un ottico di livello notevole, creatore di famosi microscopi“. E lo stesso Leibniz, rivolgendosi direttamente a lui, gli scrisse che “tra gli elementi che contribuiscono al propagarsi della vostra fama all’estero va inclusa anche la vostra straordinaria competenza in ottica... Non è facile trovare qualcuno che possa giudicare meglio di voi in questo campo“.

Perfino Dirk Kerckrinck, suo compagno di studi alla scuola di Van den Enden, in seguito affermatosi come medico e sposatosi con la figlia del loro vecchio insegnante, ebbe occasione di elogiare il suo lavoro: “Sono in possesso di un microscopio di prima categoria, messo a punto da Benedictus Spinoza, nobile matematico e filosofo, che mi consente di osservare i reticoli vascolari linfatici... Ebbene, quanto ho potuto scoprire con chiarezza grazie a questo meraviglioso strumento, è di per sé ancor più meraviglioso“. Intagliare e pulire le lenti era a quei tempi un lavoro tranquillo, solitario e intenso: richiedeva soprattutto pazienza e disciplina, insomma, era l’ideale per qualcuno con il temperamento di Spinoza. Ma, per sfortuna, non era l’ideale per qualcuno con la sua salute: è plausibile infatti che sia stata proprio la polvere di vetro prodotta da questa attività ad aggravare i suoi problemi respiratori e a provocare la sua morte prematura. Subito dopo essersi stabilito a Rijnsburg, Spinoza ricevette la visita di Henry Oldenburg, che stava allora facendo uno dei suoi periodici viaggi in giro per il continente. Nato verso il 1620 a Brema, dove il padre insegnava filosofia (e dove egli fu battezzato originariamente Heinrich), Oldenburg a partire dal 1639, poco dopo la laurea in teologia, aveva abitato a lungo in Inghilterra, lavorando forse come precettore per qualche famiglia benestante. Nel 1648, aveva fatto ritorno in continente, per viaggiare e passare di tanto in tanto a casa. Nel 1653, il consiglio comunale di Brema, favorevolmente impressionato dai legami che Oldenburg ancora manteneva con l’Inghilterra, gli aveva chiesto di tornare in quel paese per negoziare con Oliver Cromwell la neutralità di Brema nel primo conflitto anglo-olandese. Ed egli si era fermato poi in Inghilterra per una buona metà degli anni cinquanta, studiando a Oxford e facendo il precettore di alcuni giovani aristocratici del posto.

Risalgono a quel periodo i suoi primi contatti con alcuni intellettuali inglesi, come il poeta John Milton, che era tra l’altro il segretario latino di Cromwell, e il filosofo Thomas Hobbes. Nel corso dei suoi studi Oldenburg si era interessato sempre più di questioni scientifiche, una passione ulteriormente rafforzata in

seguito dalla visita all'Accademia francese delle scienze e dalla conoscenza del celebre gruppo di eruditi che a Parigi si riunivano a casa di Henri-Louis Habert di Montmor. Di ritorno a Londra, alla metà degli anni Sessanta, egli si era dunque unito al gruppo di studio del Gresham College, che svolgeva “indagini sperimentali sui segreti della natura”, divenendo un membro attivo di questo club. E quando esso si trasformò infine nella Royal Society, Oldenburg ne divenne subito il segretario: le sue numerose amicizie internazionali in campo scientifico, inclusa quella con Huygens, lo rendevano piuttosto idoneo a questo tipo di incarico, per cui egli divenne il responsabile dei contatti epistolari tra la società e i colleghi continentali, nonché della raccolta di informazioni e dati provenienti da ricercatori più distanti. Prima di assumere questo incarico presso la società appena fondata, Oldenburg volle però fare ancora un viaggio a Brema e nei Paesi Bassi. Aveva in mente di recarsi in visita da Huygens, al quale voleva raccontare delle ultime scoperte scientifiche fatte in Inghilterra. Ma prima di andare all'Aia decise di passare da Amsterdam e Leida. E in una di queste città, o forse in entrambe, sentì parlare di Spinoza, forse proprio ad Amsterdam da amici collegianti o cartesiani, quali Peter Serrarius o Jan Rieuwertsz, o forse a Leida da Johannes Coccejus, libero docente di teologia all'università del posto e suo ottimo amico. Stuzzicato dalla curiosità, a metà luglio Oldenburg partì dunque da Leida per recarsi a Rijnsburg, dove Spinoza si era da poco trasferito. E i due si intesero subito assai bene: il primo giro di lettere dopo la visita è tutto un complimento reciproco e un augurio di rivedersi presto. Spinoza dovette fare di sicuro un certo effetto sul suo ospite, se questi gli scrisse che “è stato così penoso separarmi da voi che non vedo l'ora, adesso che sono in Inghilterra, di riunirmi subito a voi, per quanto è possibile, almeno per lettera“. Oldenburg ribadiva poi a Spinoza che occorreva “mantenere stretti i vincoli della nostra amicizia, coltivandola assiduamente con tutte le risorse di una reciproca solidarietà“.

Spinoza, dal canto suo, si diceva “lusingato dalla vostra amicizia”, pur manifestando qualche cautela, forse per paura di sembrare troppo audace agli occhi del più esperto e navigato Oldenburg: Per quanto mi sembra addirittura presuntuoso ardire a entrare in amicizia con voi, in considerazione specialmente del fatto che tutto è comune fra amici, e i beni spirituali soprattutto, lo farò tuttavia, attribuendone il merito a voi, piuttosto che a me stesso, alla vostra generosità e benevolenza.

Esercitando in massimo grado la prima per abbassare voi stesso e la seconda per valorizzare la mia persona, mi avete incoraggiato ad accettare l'intima amicizia che insistete a offrirmi e a ricompensarvi a mia volta con quella che vi siete degnato di sollecitare da me e che io avrò cura di mantenere costante e duratura. A casa di Spinoza, i due discussero di Dio e dei suoi attributi, dell'unione dell'anima e del corpo, e della filosofia di Cartesio e Bacone, tutti | argomenti di stringente attualità per Spinoza. Da diversi mesi egli stava infatti lavorando a un trattato filosofico sistematico. In quest'opera, voleva passare in rassegna tutte le questioni metafisiche, etiche, teologiche, psicologiche, metodologiche, fisiche ed epistemologiche sulle quali aveva riflettuto per lungo tempo e che erano state solo abbozzate (come tutta la “Filosofia”) nel Trattato sull'emendazione dell'intelletto. Al tempo della sua prima risposta a Oldenburg, il Breve trattato su Dio, l'uomo e suo bene era ancora lungi dal possedere una forma definitiva. Con ogni probabilità, Spinoza aveva iniziato a scriverlo quando ancora abitava ad Amsterdam, forse su pressione degli amici. Questi dovevano aver capito che Spinoza faceva assai più

che discutere con loro di teorie altrui, in primo luogo di Cartesio, e potrebbero avergli chiesto dunque una concisa esposizione delle sue specifiche idee filosofiche, magari per iscritto, così da poterle studiare e analizzare meglio, Spinoza li accontentò scrivendo un'opera in latino, probabilmente tra la metà del 1660 e la partenza per Rijnsburg. E quando gli fu chiesta una versione in olandese, forse per coloro i quali non sapevano abbastanza bene il latino, Spinoza cominciò a rimaneggiare il testo, introducendo via via aggiunte e correzioni, talvolta in risposta alle obiezioni e ai consigli degli amici, un lavoro di stesura e revisione che continuò per tutto il 1661. Anche se, a quanto pare, Spinoza prese in considerazione l'ipotesi di pubblicare il trattato, le sue osservazioni alla fine dell'opera chiariscono che si trattava in effetti di una presentazione complessiva della sua filosofia agli amici: Per concludere, mi rimane ancora da dire agli amici per i quali scrivo questo [trattato]: non siate meravigliati di queste novità, poiché sapete molto bene che una cosa non cessa di essere verità, solo perché non è accettata da molti. E poiché voi non ignorate neppure la condizione dell'epoca in cui viviamo, voglio ancora insistere pregandovi di essere ben attenti per quanto riguarda la comunicazione di queste cose ad altri. Spinoza riconosceva così apertamente, non solo l'estrema originalità delle proprie idee, ma anche il fatto che esse sarebbero apparse troppo radicali agli occhi delle autorità calviniste olandesi. Il Breve trattato comincia in modo innocente, con diverse prove dell'esistenza di Dio. E, alla stregua del Trattato sull'emendazione dell'intelletto, si conclude con l'affermazione che la felicità e il bene dell'uomo, ossia la nostra "beatitudine", consistono nella conoscenza di Dio e del modo in cui ogni cosa dipende da lui. A ciò si unisce l'esortazione ad amare Dio come il nostro sommo ed esclusivo bene. Ma il Dio di cui Spinoza dimostra l'esistenza non è un Dio parente di quello della Chiesa riformata, o di qualsiasi altra religione. Spinoza non parla di Dio in termini di libero e benevolo creatore. Il suo Dio non è un Dio legislatore e giudice nel senso tradizionale di questi termini. Non è fonte di conforto, ricompensa o castigo, e non è neppure un essere al quale si possano rivolgere preghiere. Spinoza nega apertamente che Dio sia onnisciente, compassionevole e saggio. Semmai, Dio è "un essere del quale sono predicati infiniti attributi". Dio è quella che Spinoza chiama la "sostanza". E la sostanza è semplicemente l'essere reale. E', per definizione e per dimostrazione, infinitamente perfetto, così come è infinito e unico nella sua specie. In altri termini, non è limitato da nessun'altra sostanza della stessa natura. Ed è anche indipendente sotto il profilo causale da ogni altra cosa che si trovi al di fuori di lui: la sostanza esiste in modo necessario e non contingente.

Dunque, la sostanza pensante, la sostanza di cui il pensiero è un attributo o una natura, è infinita e unica: esiste una sola sostanza pensante. E lo stesso si può dire della sostanza estesa, o della sostanza di cui l'estensione (o la dimensionalità, l'essenza della materia) è un attributo. In realtà, il pensiero e l'estensione sono solo i due attributi, o le due nature, di un'unica sostanza infinita e perfetta. La sostanza, di cui il pensiero è un attributo, è numericamente identica alla sostanza di cui l'estensione è un attributo. Tutti gli attributi che esistono in natura, e noi ne conosciamo solo due, sono, a dispetto della loro apparente diversità di sostanza, differenti aspetti di un unico essere singolare. La natura è un'unità, un intero, al di fuori del quale non c'è nulla. Ma se la Natura è soltanto la sostanza composta di infiniti attributi, l'unità produttiva soggiacente a ogni cosa, allora la Natura è Dio. Ogni cosa in natura "esiste ed è compresa in Dio". Dio non si trova al di fuori della natura. Non è una causa distaccata. Semmai, Dio è la causa immanente e portante

di tutto quanto esiste. Dio è sì la libera causa di tutto, ma questo non vuol dire che le cose potrebbero accadere diversamente da come accadono e potrebbero essere più o meno perfette. Ogni cosa discende da Dio, dalla Natura, secondo una necessità eterna. Non c'è niente di contingente o accidentale in natura. Non ci sono eventi spontanei o senza causa. Niente avrebbe potuto non accadere così come è accaduto. Tutto è predestinato e necessitato dagli eterni attributi di Dio. Spinoza chiama Dio Natura naturans, ossia "Natura naturante", la dimensione attiva, eterna e immutabile della natura. La "Natura", in questo senso, è invisibile: consiste unicamente negli attributi invisibili ma universali del pensiero e dell'estensione, le due nature a noi note di tutto ciò che esiste, e nelle leggi che governano ciascuna di esse, le leggi del pensiero e le leggi dell'estensione (ossia la geometria). Il mondo invece, così come lo conosciamo, è il mondo della materia e del movimento (che include i corpi fisici) e il mondo dell'intelletto (che include le idee o i concetti dei corpi), e questo mondo è Natura naturata. Esso non è altro che il prodotto della sostanza infinita che lo genera e lo sorregge.

Le cose singolari e le loro proprietà corrispondono a quelli che Spinoza chiama i "modi" della sostanza, i modi in cui gli attributi della sostanza si esprimono. E, a differenza della sostanza, essi nascono e muoiono secondo le leggi immutabili della natura. Questo è lo sfondo metafisico dell'etica e dell'antropologia di Spinoza. Dato che tutto in natura semplicemente è, e discende necessariamente da Dio, una delle conseguenze del rigido determinismo di Spinoza è che il bene e il male non hanno alcuna realtà in sé. "Il bene e il male non esistono in natura", egli insiste, ma sono solo "enti di ragione", prodotti dell'intelletto. Il bene e il male sono sempre relativi al nostro punto di vista. Queste categorie morali sono semplici etichette che noi apponiamo alle cose quando esse si dimostrano o non si dimostrano all'altezza dei nostri ideali. Una persona "buona" è semplicemente una persona che risponde ai nostri criteri di perfezione dell'essere umano, così come un cattivo martello è un martello che non corrisponde affatto alla nostra idea di martello perfetto. L'essere umano è un composto di anima e corpo. Ma, a differenza di quanto accade con il dualismo della metafisica cartesiana, per Spinoza l'anima umana e il corpo umano non sono due sostanze separate. La nostra anima è solo un modo di uno degli attributi sostanziali di Dio, il pensiero. Per essere ancora più precisi, essa è il modo del pensiero, è un'idea, una nozione, che a sua volta risponde a un modo particolare dell'attributo estensionale di Dio, che è tutto quanto il corpo. Dato che l'essere umano consiste in una mente (un modo del pensiero) e in un corpo (un modo dell'estensione), egli è il soggetto sia di "percezioni" (o forme di conoscenza) sia di passioni. A differenti passioni si accompagnano, per natura, differenti forme di conoscenza. E, come aveva già fatto per le percezioni nel Trattato dell'emendazione dell'intelletto, Spinoza distingue tra: opinioni acquisite grazie a racconti altrui o a esperienze accidentali, credenze vere acquisite grazie all'arte del ragionamento, e (il massimo) comprensione intuitiva della cosa stessa grazie a un concetto chiaro e distinto. A differenza della conoscenza indiretta e dell'esperienza accidentale, il sapere razionale, ottenuto sia per deduzione sia per intuizione immediata, non è soggetto a errori.

E uno stato cognitivo stabile, che permette di afferrare l'essenza dell'oggetto. Migliore è l'oggetto e migliore sarà la conoscenza; migliore è la conoscenza e migliore sarà la condizione di colui che conosce. "Il più perfetto è quindi quell'uomo, proclama Spinoza, che si unisce a Dio (che è l'essere perfettissimo) e di lui così gode".

Queste diverse forme di percezione hanno tutte i loro specifici riflessi affettivi. Spinoza cataloga, analizza e valuta con cura le diverse passioni cui è soggetto l'essere umano, amore, gioia, odio, tristezza, invidia, vergogna, desiderio, gratitudine, rimorso, e via dicendo, e dimostra quali di esse portino alla felicità e quali invece conducano alla nostra rovina. Fino a quando noi facciamo affidamento sui racconti altrui o sulle nostre passate esperienze accidentali, giudicando e rincorrendo solo gli oggetti sfuggenti dell'immaginazione e dei sensi, restiamo dominati da passioni quali il desiderio, l'odio, l'amore, la tristezza lo stupore, il piacere, la paura, la disperazione e la speranza. Le cose corruttibili sono infatti completamente al di fuori del nostro controllo. Né abbiamo alcuna presa su di esse, e tanto le loro proprietà quanto il loro possesso possono sempre sfuggirci di mano. Questo tipo d'amore e di attaccamento per le cose materiali può condurre solo alla rovina. La credenza vera, invece, porta progressivamente a una chiara comprensione dell'ordine dell'universo e permette di capire come gli oggetti esterni dipendano realmente dalla loro origine e causa ultima. In questo modo possiamo riuscire infine a conoscere Dio stesso e le "cose eterne e incorruttibili" che dipendono direttamente da Dio, nonché il modo in cui le cose corruttibili dipendono da quelle. La conoscenza di Dio non è altro che la conoscenza della Natura in ogni suo aspetto. E questa conoscenza conduce all'Amore dell'esser sommo, da cui tutto dipende. Solo grazie a tale conoscenza, infatti, noi possiamo agire senza venire travolti da passioni come l'odio e l'invidia, che si basano sulla formulazione di giudizi falsi e scorretti sugli oggetti o sulla mancata percezione della loro necessità.

E' l'uso appropriato della ragione che ci consente di estirpare queste passioni dalle nostre vite. Ed è questo che ci consente al tempo stesso di contemplare l'essere immutabile. "Se l'uomo giunge ad amare Dio, che è e resta immutabile, per lui è impossibile cadere in questa melma delle passioni. E perciò stabiliamo, come regola fissa e immutabile, che Dio è la prima e unica causa di ogni nostro bene e colui che ci libera da ogni nostro male". Giunti a questo punto, capiamo che l'uomo fa parte della natura ed è indissolubilmente vincolato all'ordine causale delle cose. Anche noi siamo infatti determinati nelle nostre azioni e passioni. E la libertà, intesa come spontaneità, è una semplice illusione. "Poiché l'uomo è una parte di tutta la natura, da cui dipende e da cui anche è governato, non può fare nulla da se stesso per la propria salute e il proprio bene". Noi dobbiamo dunque capire che il nostro corpo, e tramite esso la nostra mente, è soggetto alle stesse leggi di natura che governano ogni altra cosa. "Noi dipendiamo a tal punto da ciò che è sommamente perfetto che siamo anche come una parte del tutto, cioè di lui [Dio], e contribuiamo, per così dire, alla produzione di tante opere bene ordinate e perfette, che da lui dipendono". Sapere questo "ci libera dalla tristezza, dalla disperazione, dall'invidia, dalla paura, e da altre cattive passioni, le quali... sono il vero e puro inferno".

Soprattutto, noi dobbiamo smettere di temere Dio, "che è lo stesso bene supremo, a causa del quale sono ciò che sono tutte le cose che hanno qualche essenza, e anche noi, che viviamo in lui". Questa è la via verso il bene e la felicità. La conoscenza e l'amore di Dio, indebolendo il potere che il corpo ha su di noi, possono liberarci da tutti i malesseri creati dalle passioni e possono al tempo stesso incrementare la nostra "vera libertà" (intesa come "esistenza stabile che il nostro intelletto acquisisce grazie all'unione immediata con Dio" e come "svincolamento dalle cause esterne"). E in ciò consiste la nostra "beatitudine".

Nonostante il linguaggio teologico impiegato da Spinoza, e alcune apparenti concessioni agli ortodossi (“l’Amore di Dio è la nostra massima beatitudine”), non ci possono essere equivoci sulle sue intenzioni. Il suo scopo è nientemeno che la completa desacralizzazione e naturalizzazione della religione e dei suoi concetti: “L’uomo, finché è una parte della natura, deve seguire le leggi della Natura: questa è la vera religione, e finché egli agisce così permane nel bene”.

L’esistenza e la natura di Dio, la sua provvidenza (ridotta da Spinoza all’inerzia naturale degli esseri che li spinge a preservare se stessi), la predestinazione (la necessità causale nel mondo), la salvezza e “l’amore di Dio per l’uomo”, sono tutti concetti interpretati naturalisticamente in termini di sostanza, attributi, modi, e leggi di natura. Perfino l’immortalità dell’anima è considerata niente più che una “durata eterna”. Fino a quando l’anima è unita solo al corpo, essa è mortale e perisce con il corpo. Ma quando si unisce a qualcosa di immutabile (come accade nella conoscenza di Dio o della sostanza), anche l’anima finisce per condividere questa immutabilità. E non è certo da un’immortalità del singolo individuo che si può trarre alcun conforto.

Il Breve trattato è un’opera difficile e complessa. Spinoza spese molte energie nel rivederne e chiarirne la forma e il contenuto. Forse mostrò alcune parti di una copia dell’ultimo manoscritto in latino a Oldenburg, quando questi sostò a Rijnsburg nell’estate del 1661, ma sembra comunque che sia stato piuttosto cauto nel rivelarne i dettagli all’ospite: Oldenburg ricorda infatti che “si è parlato tra di noi come attraverso una grata”. Oldenburg era in effetti assai incuriosito da quanto aveva sentito e letto, ma era anche assai confuso, soprattutto per quanto riguarda la parte metafisica del sistema. In particolare, rimaneva fermo a quella che sembrava un’impostazione cartesiana dei problemi, anche se non pare che abbia mai propugnato in prima persona le dottrine di Cartesio. Spinoza voleva aiutarlo a capire, ma malgrado la fiducia, “sarete facilmente in grado di capire a che cosa miro”, Oldenburg sembra avere avuto parecchie difficoltà a mettere assieme i pezzi. Spinoza lavorò al Breve trattato per tutto il 1661, fino al 1662, “trascrivendolo e correggendolo”, come disse a Oldenburg. Esitò a pubblicarlo, tuttavia, non tanto perché non fosse mai contento, pare, in realtà, che considerasse terminata l’opera all’inizio del 1662, pur ritenendo possibili ancora talune rifiniture, quanto perché temeva “di offendere i nostri teologi e di sollevare contro di me, che proprio non posso sopportare le polemiche, tutto l’odio di cui sono capaci”. Nel luglio del 1663 si teneva dunque ancora stretto il manoscritto, aspettando di vedere quale sarebbe stata la reazione all’imminente pubblicazione della sua rassegna critica dei principi della filosofia cartesiana. Non aveva ancora nemmeno inviato un riassunto del Breve trattato a Oldenburg, che pure era ansioso di prenderne visione. Il segretario della Royal Society nondimeno lo incoraggiò più volte ad andare avanti: “Datelo alle stampe, lasciando brontolare a loro grado i teologastri. Se liberissima è la vostra Repubblica, liberissimamente si deve in essa filosofare”. Ma l’idea che Oldenburg si faceva della tolleranza olandese era un tantino esagerata, a meno che non capisse fino in fondo le profonde implicazioni teologiche dell’opera di Spinoza. Oldenburg comunque non si limitò a incoraggiare Spinoza, o a chiedergli lumi sul suo pensiero. Sapendo degli interessi scientifici di Spinoza e svolgendo quella che era del resto la sua funzione alla Royal Society, spedì a Rijnsburg, nell’autunno del 1661, una copia della traduzione latina di “alcuni saggi di fisiologia” di Robert Boyle, il grande scienziato inglese del Seicento cui si deve la legge di espansione dei gas. Boyle era per prima cosa un chimico e un

importante esponente del paradigma meccanicistico.

Il suo scopo programmatico era quello di dimostrare che la chimica, come le altre scienze fisiche, poteva essere rifondata su basi puramente meccanicistiche, senza ricorrere alle qualità occulte e ai misteriosi poteri degli scienziati aristotelici. Le reazioni chimiche, le alterazioni fisiche, e le proprietà qualitative e causali delle cose si potevano spiegare tutte come effetti di moto, riposo, connessione e impatto di minute particelle di materia (o “corpuscoli”) di forma e grandezza variabile. La freddezza della neve non andava più spiegata con la presenza in essa della qualità detta *frigiditas*, o “freddezza” appunto, e il potere dell’oppio di addormentare le persone non andava più spiegato presupponendo in esso una “virtù dormitiva”, come disse Molière prendendo in giro lo stile esplicativo degli aristotelici. Da allora in avanti, così Boyle si augurava, la spiegazione scientifica avrebbe dovuto procedere in modo chiaro e perspicuo, facendo ricorso solo a proprietà quantitative della materia. Se un certo composto aveva un gusto salato o amaro, questo dipendeva solo dal modo in cui le particelle microscopiche del composto interagivano con i pori della lingua. Oldenburg scorgeva in Boyle e Spinoza due colleghi mossi dallo stesso impulso, quello di cercare la verità scientifica delle cose. Nel corso del suo carteggio con Spinoza, agendo da mediatore tra i due amici, cercò di smussare le loro divergenze nella spiegazione di specifici fenomeni e di ottenere il loro accordo sui principi generali.

Quello che gli sembrava più importante era l’impegno di entrambi a favore della nuova scienza. Guardava già al contributo che, insieme, avrebbero potuto dare a questa impresa, dotati entrambi di un particolare, ma complementare, talento. Vorrei essere il tramite attraverso il quale voi uniate i vostri ingegni nel coltivare a gara la genuina e solida filosofia. A voi [Spinoza] soprattutto mi sia lecito di rivolgere l’ammonimento di continuare a fissare i principi delle cose con l’acume del vostro ingegno matematico; mentre non cesso di stimolare il mio nobile amico Boyle perché li confermi e li illustri con esperimenti e osservazioni frequenti e accurate. Nel “Saggio sul nitro”, uno di quelli inclusi nel fascicolo che Oldenburg inviò a Spinoza, Boyle sosteneva, con l’ausilio di ragionamenti ed esperimenti, che il nitro (nitrato di potassio) era di natura mista o “eterogenea”, formato com’era di “parti fisse” (carbonato di potassio) e di “parti volatili” (“spirito di nitro”, o acido nitrico), che differivano, non solo le une dalle altre, ma anche dal composto che andavano a costituire. Boyle, per dimostrarlo, aveva sciolto il nitro in un recipiente e aveva aggiunto carbone, lasciando poi che si infiammasse.

Aveva in seguito continuato a scaldare la mistura fino all’estinzione completa di tutte le “parti volatili”. Quanto era rimasto erano le “parti fisse”, che egli in un secondo momento aveva riconvertito in nitro, aggiungendo gocce di spirito di nitro e lasciando che la soluzione evaporasse prima e i si cristallizzasse poi. Ciò che si augurava di avere dimostrato così era, non solo che questo particolare composto era in realtà costituito di diverse particelle (dato che le particelle di spirito di nitro erano di natura diversa dalle particelle di nitro fisso), ma, soprattutto, che le proprietà distintive del nitro e dei suoi costituenti (gusto, odore, ecc.) e di conseguenza di ogni sostanza, potevano essere spiegate in termini di forma, grandezza, relazione e moto delle rispettive particelle. E, secondo Oldenburg, Boyle aveva scritto questo saggio principalmente “per dimostrare e sostenere l’utilità della chimica a confermare i principi meccanici della Filosofia”. Spinoza condivideva perfettamente l’impegno di Boyle a favore di una filosofia meccanicistica e di una spiegazione di carattere corpuscolare di questi e altri

fenomeni chimici, fisici e sensoriali. Ma si chiedeva tuttavia perché, se lo scopo di Boyle era stato quello di provare i principi generali del meccanicismo, egli si fosse dato tanta pena con gli esperimenti. In realtà, a suo parere, anche se un esperimento ci può dire qualcosa sulla particolare natura del nitro, il fatto che la natura del nitro vada interpretata in termini meccanicistici, e il fatto, ancor più rilevante, che la natura in generale agisca secondo i principi della filosofia meccanicistica, si può scoprire unicamente con l'intelletto, e non con gli esperimenti, come Cartesio e Bacon avevano mostrato assai bene“.

Inoltre, secondo Spinoza, perfino le conclusioni di Boyle sulla natura eterogenea del nitro non erano comprovate a sufficienza dagli esperimenti. Egli affermò infatti che questi risultati sperimentali erano perfettamente coerenti con l'ipotesi di un'omogeneità del nitro. E presentò esperimenti in base ai quali si poteva dimostrare che il nitro e lo spirito di nitro erano in realtà la stessa sostanza, fatta di particelle dello stesso tipo. La sola differenza è che quando queste particelle sono a riposo si ottiene del nitro, e quando sono in movimento si ottiene dello spirito di nitro. La “ricostituzione” del nitro, proseguiva poi Spinoza, è semplicemente il ritorno a uno stato di riposo delle particelle di spirito di nitro. E quello che Boyle chiamava “nitro fisso”, i sali che restano una volta che si è fatto evaporare lo spirito di nitro, non erano altro, in realtà, che impurità del nitro originale. Nelle sue lettere a Oldenburg sugli scritti di Boyle, Spinoza dimostra così di essere, se non un chimico del livello di Boyle, almeno in grado di condurre esperimenti per conto proprio, formulando e verificando ipotesi con metodo scientifico. Il suo interesse per la chimica, la sua dimestichezza con le più recenti teorie chimiche, e la sua conoscenza degli ingredienti, dei materiali e dei processi di sperimentazione chimica risalivano probabilmente al periodo trascorso ad Amsterdam. Molti chimici e alchimisti famosi, tra i quali Paul Felgenhauer e Johannes Glauber, lavoravano infatti in quella città. Non solo, ma Van den Enden e Serrarius avevano partecipato spesso alla presentazione degli esperimenti chimici svolti nel laboratorio di Glauber, dove tra l'altro si era lavorato molto sul nitro alla fine degli anni Cinquanta. E sembra plausibile, se non addirittura certo, vista la familiarità di Spinoza con gli esperimenti sul nitro nel 1661, che Spinoza avesse accompagnato almeno qualche volta il suo vecchio insegnante di latino a queste riunioni. Nel tempo si è venuta formando, soprattutto nella testa dei biografi, la leggenda di uno Spinoza recluso, che vive e lavora alla sua filosofia in perfetta solitudine. Da quanto ci è dato sapere sulla sua vita a Rijnsburg risulta invece che nulla potrebbe essere più distante dalla verità. Spinoza aveva in realtà parecchi amici, con i quali intratteneva ottime relazioni, e conosceva molte altre persone con le quali comunicava per corrispondenza, in maniera gioviale e discutendo anche volentieri di filosofia. La gente di Rijnsburg, benché tollerante e generosa, non poteva certo essere molto di compagnia sotto il profilo intellettuale. Non c'è modo di sapere fino a che punto Spinoza avesse socializzato con i collegianti del villaggio, frequentando le loro riunioni. Nessuna delle lettere che risalgono a quel periodo fa cenno a questo “collegio”, che verso l'inizio degli anni Sessanta non era tra l'altro molto attivo. Di sicuro, avrebbe trovato tra i suoi componenti alcuni compagni con i quali discutere di religione e di morale, e probabilmente fu in rapporti se non altro amichevoli, anche se magari non intimi, con questi colleghi dei suoi amici anticonfessionali di Amsterdam. Ma, a quel tempo, era comunque molto impegnato con i suoi studi, i suoi scritti e l'intaglio delle lenti, e non c'è ragione di credere che sia divenuto un membro assiduo del collegio di Rijnsburg, come si è sostenuto da

più parti.

Spinoza spesso lasciava la quiete e la tranquillità del suo “ritiro” di Rijnsburg per andare a incontrare amici residenti in altre città. In almeno un’occasione, forse alla fine del 1662, andò all’Aia per vedere Simon de Vries. Fece poi diversi viaggi ad Amsterdam, fermandosi lì a volte anche per un paio di settimane, allo scopo senza dubbio di incontrare De Vries, Jellesz, Meyer e il resto della compagnia. E ci sono infine le frequenti visite alla vicina Leida, dove forse Spinoza si recava per ascoltare le lezioni di De Raey (ora professore di filosofia all’università) o del suo collega cartesiano Arnold Geulincx, oltre che per prender parte alla vita intellettuale della città. Spinoza godeva infatti di una certa reputazione a Leida. Quando Olaus Borch fece un giro turistico da quelle parti, un medico gli raccontò che un certo “Spinoza, prima ebreo, poi cristiano, ed ora in pratica ateo, viveva a Rijnsburg ed eccellea nella filosofia cartesiana, tanto da sorpassare quasi Cartesio con le sue idee distinte e verosimili“. Il traffico tra Rijnsburg e le città di Amsterdam e Leida andava nei due sensi, e Oldenburg non fu l’unico ospite della casa all’angolo del Katwijklaan.

Sembra che Spinoza abbia spesso ospitato Pieter Balling, che faceva quasi da postino tra lui e il gruppo di Amsterdam. Balling si recava infatti sovente a Rijnsburg per parlare con l’amico e così facendo portava avanti e indietro le lettere di Spinoza e degli altri. Tra le conoscenze di Spinoza a Leida c’erano poi diversi studenti universitari che, ispirati forse dalle lezioni di De Raey, pare che avessero l’abitudine di recarsi con regolarità a Rijnsburg per avere lumi sui principi ultimi della filosofia cartesiana. E tra costoro c’era in primo luogo un altro danese, Niels Stensen (Nicolaus Steno nel registro dell’università), che sarebbe in seguito diventato un noto anatomista.

In una lettera del 1671, Steno ricordò Spinoza come “una persona che mi fu un tempo assai amica“ e altrove dichiarò di conoscere assai bene “i molti spinozisti sparsi nei Paesi Bassi“. Il registro dell’università prova inoltre che Jan Koerbagh, fratello di Adriaan, era tornato a Leida, da Amsterdam, nel 1662 per completare lì i suoi studi in teologia. Ed è assai probabile che anch’egli si sia ritagliato un po’ di tempo per andare a visitare una volta o due il vecchio amico del fratello. Studiava poi a Leida Abraham Van Berckel, un amico dei fratelli Koerbagh, iscritto alla facoltà di medicina, che condivideva gli interessi di Spinoza e di Adriaan Koerbagh per la filosofia politica. Nel 1667 sarebbe stato infatti lui a tradurre in olandese il *Leviatano* di Thomas Hobbes (1651), una delle opere fondamentali della storia del pensiero politico. E pure Dirk Kerckrinck si aggirava ancora a Leida in quel periodo, per finire forse i suoi studi in medicina. Il che rende verosimile che anch’egli, da solo o in compagnia, si sia recato in visita dal vecchio compagno di scuola dei tempi di Van den Enden. C’era, infine, un giovane di nome Burchard de Volder, nato ad Amsterdam nel 1643 da famiglia mennonita. Costui aveva forse conosciuto Spinoza quando risiedevano ancora entrambi in quella città, e forse aveva addirittura studiato latino alla scuola di Van den Enden, magari proprio sotto la guida di Spinoza. Ad ogni modo, egli aveva poi proseguito i suoi studi in filosofia e matematica all’università di Utrecht, recandosi in seguito a Leida per studiare medicina. Ed era restato a Leida fino al 1664, anno in cui si era laureato ed era tornato ad Amsterdam per aprire uno studio medico. Dato il suo interesse per la filosofia cartesiana è assai probabile che anche De Volder abbia fatto più di una volta, come gli altri, il breve viaggio tra Leida e Rijnsburg per andare a incontrare in quel piccolo villaggio il noto esperto di Cartesio. Quel che è certo,

comunque, è che alla metà degli anni Sessanta De Volder e Spinoza erano ormai ottimi amici. Il dottor Hallmann infatti, che con il suo compagno di viaggi Stelle aveva avuto modo di parlare con De Volder quando questi era già diventato professore di filosofia all'università di Leida, scrive nel suo diario che il figlio di Rieuwertsz aveva definito in sua presenza De Volder "un amico speciale di Spinoza". De Volder conosceva di sicuro assai bene l'opera di Spinoza, come testimoniano le sue conversazioni con Stelle, e probabilmente condivideva il punto di vista dell'amico ebreo su più questioni. Benché il lavoro di medico lo tenesse piuttosto occupato, egli nutrì sempre un forte interesse per i problemi di carattere matematico e scientifico, e pubblicò inoltre diversi lavori di filosofia, incluso uno in cui difese Cartesio da una rabbiosa condanna del vescovo francese Pierre-Daniel Huet. Si mantenne anche in contatto epistolare con Leibniz, Huygens e altri, scambiando con loro lettere assai vivaci sotto il profilo intellettuale. E nel 1697 fu nominato rettore dell'università di Leida, il che la dice lunga sulla strada fatta in quegli anni dal cartesianesimo, dopo l'iniziale condanna degli anni Quaranta. E' improbabile, comunque, che i responsabili della sua nomina fossero al corrente della lunga e intima relazione che aveva intrattenuto con il vituperato eretico di Amsterdam. Spinoza sembra che fosse particolarmente dotato nel radunare attorno a sé persone desiderose di sentirlo parlare e di discutere con lui di questioni filosofiche, ed è possibile che durante il periodo trascorso a Rijnsburg si sia formato attorno a lui un circolo simile a quello già costituitosi ad Amsterdam. Si ha quasi l'impressione che Spinoza, pur di temperamento moderato, fosse dotato di un certo qual carisma. Ed è in effetti quanto Lucas cerca di dire quando scrive: Le cose che diceva [Spinoza] sembravano tanto geniali e i suoi paragoni erano talmente pertinenti che tutti, inconsciamente, finivano per aderire al suo punto di vista. Benché non facesse sfoggio di una dizione pulita ed elegante, era comunque persuasivo e i suoi discorsi erano così pieni di buon senso che nessuno lo ascoltava senza trarne diletto.

Queste sue qualità gli facevano guadagnare la simpatia di ogni persona ragionevole, e a qualunque ora lo si trovava sempre di ottimo umore... Possedeva una grande e penetrante intelligenza, e trasmetteva un senso di appagamento. La sua arguzia era talmente contenuta che sia la persona di temperamento aperto sia quella di temperamento chiuso lo trovavano alla fine affascinante. Uno degli studenti di Leida che rendeva regolarmente visita a Spinoza, volendo approfittare il più possibile delle sue lezioni, finì per abitare da lui per qualche tempo. Divenne dunque per Spinoza una compagnia costante, anche se non sempre benvenuta. Johannes Cascar (o Casearius) era nato nel 1642 ad Amsterdam e potrebbe aver conosciuto per la prima volta Spinoza a casa di Van den Enden, verso la metà degli anni Cinquanta, dove forse ricevette da lui le prime lezioni di latino. Aveva lasciato Amsterdam per Leida, dove era andato a studiare teologia, nello stesso periodo in cui Spinoza si era trasferito a Rijnsburg. Per qualche tempo Casearius aveva abitato a Leida, a casa di Jacob Vander As, nel Salomonsteeg, ma nel giro di poco aveva lasciato la città, trasferendosi direttamente a casa di Spinoza. Il suo scopo era quello di ricevere una solida istruzione nel campo della filosofia cartesiana. Alcuni anni dopo il trasferimento di Spinoza a Voorburg, Casearius, terminato un breve soggiorno all'università di Utrecht, fece ritorno nella sua città natale, dove divenne predicatore della Chiesa riformata. Era sua ambizione, tuttavia, trasferirsi in qualche località esotica. E quando alla fine del 1667 la Compagnia olandese delle Indie orientali rese noto che aveva bisogno di pastori per le sue colonie, Casearius

colse al volo l'opportunità: se ne andò a Malabar, sulle coste sudoccidentali dell'India, dove cominciò a interessarsi di botanica. Nel tempo libero, infatti, passava ore a classificare la flora locale in compagnia del governatore generale. Morì in giovane età, nel 1677, per dissenteria. Nelle sue lezioni a Casearius, Spinoza si concentrò principalmente sulla seconda e sulla terza parte dei Principi di filosofia di Cartesio.

Questo libro doveva costituire nelle intenzioni di Cartesio la propria summa philosophiae, ossia un'esposizione completa e sistematica delle sue concezioni filosofiche e scientifiche. In pratica un manuale di filosofia cartesiana, i Principi ambivano a passare in rassegna ogni argomento di metodo, metafisica e filosofia naturale, alla stregua dei manuali, sostanzialmente aristotelici, in uso presso gli scolastici, e il sogno di Cartesio era quello che essi entrassero un giorno nei piani di studio universitari. Tutte le spiegazioni offerte da Cartesio sono di carattere meccanicistico, e la fisica nel suo insieme è fondata su una metafisica dualistica, che risponde all'unica ed esaustiva divisione ontologica tra un mondo materiale e un mondo mentale. Il testo pubblicato infine da Cartesio nel 1644 era probabilmente meno ampio di quello che aveva immaginato, e il suo tentativo di mandare in porto alcuni aspetti importanti del progetto andò frustrato. Ad ogni modo, i Principi costituivano la presentazione più estesa e dettagliata del suo pensiero maturo. Nella prima parte, Cartesio si soffermava anzitutto sulle questioni epistemologiche di carattere fondazionale alle quali aveva già lavorato nelle Meditazioni metafisiche, provando dunque che Dio esiste e non è un ingannatore, e che le nostre facoltà razionali sono di conseguenza, se usate in modo appropriato, strumenti idonei a farci accedere alla verità. In seguito, dopo aver introdotto le fondamentali categorie del dualismo mente-corpo e della metafisica della sostanza, passava poi a parlare, nella seconda parte, della natura della materia e del moto, come pure dei principi generali della fisica, incluse le leggi di natura e le norme che regolano l'impatto tra i corpi in movimento e quelli a riposo. Nella terza parte, intitolata "L'universo visibile", veniva ricapitolata a grandi linee la sua fisica dei corpi celesti e Cartesio, pur con qualche cautela, si schierava apertamente a fianco di Copernico. Tra le altre cose, egli presentava qui la sua famosa teoria dei vortici celesti, cui faceva ricorso per spiegare il movimento dei pianeti attorno al sole, illustrava le sue ipotesi sulle macchie solari e offriva una teoria sulle cause soggiacenti al movimento delle comete. Nella quarta parte, egli volgeva infine lo sguardo sul mondo terrestre e spiegava, facendo ricorso solo alle nozioni della nuova scienza e alle relative ipotesi sulle particelle di materia in movimento, fenomeni come la gravità e il magnetismo, fissando anche le basi di una chimica e di una scienza della materia di ispirazione cartesiana. Le lezioni a casa di Spinoza prevedevano che l'insegnante dettasse al suo studente un resoconto preciso, anche se a volte critico, della filosofia di Cartesio, soffermandosi in particolare sulla seconda e terza parte dei Principi di filosofia, quelle che contenevano gli elementi più importanti della scienza cartesiana. Nelle sue lezioni, Spinoza rielaborava i materiali sulla materia, il moto e le loro leggi con un "metodo geometrico" più rigoroso, completo di postulati, definizioni, assiomi e proposizioni dimostrate. Egli presentava anche a Casearius "alcune delle principali e più difficili questioni di Metafisica che non erano ancora state chiarite da Cartesio". Tra questi problemi c'erano senz'altro quelli attinenti alla natura dell'Essere, alla distinzione tra l'essenza e l'esistenza, e all'essere di Dio. Ciò che Spinoza invece non fece, fu di iniziare Casearius ai principi della sua filosofia, che si stava allora evolvendo in

sistema, dato che non lo riteneva ancora pronto. Quando gli amici di Amsterdam vennero a sapere che Spinoza dava lezioni di filosofia cartesiana e che il beneficiario di queste lezioni viveva addirittura con lui, provarono una certa invidia. Nel febbraio del 1663, Simon de Vries scrisse a Spinoza che aveva una gran voglia di vederlo presto (benché il clima invernale sconsigliasse ogni viaggio) e che si dispiaceva assai della distanza che lo separava dall'amico. Non fece nessuno sforzo per celargli la propria gelosia: "Fortunato, anzi fortunatissimo, il vostro collega Casearius, che, abitando sotto lo stesso vostro tetto e standovi vicino a pranzo, a cena e a passeggio, ha la possibilità di intrattenersi con voi in elevate conversazioni".

Dalla replica di Spinoza, il mese seguente, apprendiamo che Casearius era un allievo volenteroso ma piuttosto indisciplinato. Spinoza lo trovava immaturo, impaziente e difficile da educare. Il fatto di dover impartire lezioni a una persona del genere, su una filosofia che egli tra l'altro si stava lasciando alle spalle, un compito questo che il filosofo per guadagnarsi da vivere dovette trascurare per qualche tempo, era da lui sentito chiaramente come un peso. Ma, rammentando forse il suo stesso entusiasmo giovanile, imputava tutti questi difetti alla giovane età di Casearius. Spinoza, in effetti, nutriva grandi speranze nel ragazzo e scorgeva in lui un autentico talento, anche se non era ancora pronto a rivelargli, a lui come a nessun altro del resto, le proprie idee metafisiche. A De Vries dunque rispose: Non avete nulla da invidiare a Casearius. Nessuno mi è più antipatico e da nessuno mi guardo come da lui; perciò desidero avvertire voi e tutti gli amici di non comunicargli le mie opinioni, finché non sia pervenuto a un'età di maggiore discrezione. Per ora è troppo ragazzo, poco costante e amante più della novità che della verità. Spero bensì che tra qualche anno si sarà corretto di questi difetti giovanili; ne sono anzi certo, a giudicare dalle doti del suo ingegno. Ed è per questa sua indole che tuttavia gli voglio bene. Dare lezioni di filosofia cartesiana a Casearius fu senz'altro un obbligo che distrasse Spinoza da impegni più importanti, come lavorare ad esempio alla stesura del proprio sistema filosofico. All'inizio del 1662 lo vediamo ancora alle prese con il materiale del Breve trattato. Le sue idee su Dio, la natura e il bene dell'uomo erano a quel tempo ormai chiare, per quanto riguarda gli aspetti essenziali almeno. Ma egli era ancora tutto intento a rielaborare alcuni importanti dettagli circa la natura della relazione tra l'anima e il corpo, la distinzione dei diversi tipi di conoscenza e il catalogo delle passioni. E c'era poi il problema della forma espositiva, un problema che gli stava particolarmente a cuore. In un'Appendice inserita alla fine dei manoscritti del Breve trattato, e scritta forse qualche tempo dopo il completamento del corpo principale dell'opera, troviamo infatti sette assiomi sulla sostanza, sui suoi attributi e sulla causalità, cui fanno seguito le dimostrazioni di quattro proposizioni sull'unicità, indipendenza, infinità ed esistenza della sostanza, in pratica, lo stesso materiale dei due capitoli iniziali del Breve trattato, riordinato però adesso in forma "geometrica". E questa appendice, a ben vedere, potrebbe anche aver fatto parte di un primo abbozzo dell'Etica, il capolavoro filosofico nel quale riconfluiranno tutte le dottrine più importanti del Breve trattato (e molto altro materiale ancora) esposte con metodo rigorosamente geometrico. Spinoza aveva del resto cominciato a pensare a una formulazione matematica delle proprie idee sin dall'autunno del 1661. Riferendosi a tre delle proposizioni che sarebbero apparse, con qualche piccola differenza, nell'appendice (che probabilmente a quel tempo non era stata ancora scritta), il filosofo scrisse a Oldenburg nel mese di settembre: Dimostrato ciò, sarà facile a V.S.

comprendere quale sia il mio intento, purché non perda di vista la definizione di Dio e mi dispensi perciò dal ritornare più diffusamente su quell'argomento. Ma per dimostrare tali cose con chiarezza e brevità credo di non poter far meglio che sottoporre al vostro giudizio la dimostrazione che ne ho fatta seguendo il metodo geometrico e che vi trasmetto qui a parte restando in attesa del vostro giudizio.

Anche se continuava a correggere il Breve trattato, dunque, Spinoza stava già concependo, e forse persino iniziando a scrivere, un'opera di grande respiro, nella quale avrebbe dovuto trovare spazio un'esposizione più rigorosa ed efficace del proprio sistema filosofico. Il modello della conoscenza certa era dato nel Seicento dalla matematica, le cui proposizioni sono formulate con chiarezza, i cui argomenti (se svolti in maniera adeguata) sono indubitabili, e i cui metodi (se seguiti con rigore) sono assolutamente sicuri. Gli Elementi di Euclide, il paradigma più diffuso della disciplina, inizia con ventitre definizioni di base ("Un punto è ciò che non ha parti", "Una linea è un punto senza larghezza"), cinque postulati ("Tutti gli angoli retti sono uguali tra loro") e cinque "nozioni comuni" o assiomi ("Cose eguali alla stessa cosa sono anche eguali tra loro", "Se si aggiungono eguali a eguali, le somme sono eguali"). Con queste semplici premesse, Euclide può quindi passare a dimostrare un gran numero di proposizioni sulle figure piane e le loro proprietà, proposizioni che sono a volte estremamente complesse. (La prima proposizione del libro primo, ad esempio, espone il metodo per costruire un triangolo equilatero a partire da un segmento di linea retta; la quinta proposizione afferma che gli angoli alla base di un triangolo isoscele sono eguali tra loro. Nel libro decimo, Euclide dimostra invece come trovare due linee rette razionali che siano commensurabili solo per il loro quadrato). La dimostrazione di ciascuna proposizione fa ricorso unicamente, oltre che alle definizioni, agli assiomi e ai postulati, alle proposizioni già dimostrate in precedenza. Nelle dimostrazioni non viene cioè introdotto nessun assunto che non sia stato prima provato: niente viene presupposto, a parte ciò che è di per sé evidente o noto per dimostrazione. E in tal modo i risultati che si ottengono sono assolutamente certi. Con questo modello in mente, Spinoza sperava di potenziare e realizzare infine il sogno cartesiano di una scienza assolutamente certa. Alla stregua di Cartesio, egli pensava che la filosofia (intesa in un senso assai ampio, tale da ricoprire un ambito che oggi coinvolgerebbe anche le scienze naturali, umane e sociali) potesse raggiungere un grado di precisione e di certezza comparabile, anche se magari non eguale, a quello della matematica. In breve, Spinoza voleva fare con la metafisica, l'epistemologia, la fisica, la psicologia e l'etica quanto Euclide aveva fatto con la geometria. Solo così la filosofia, ossia la disciplina che ha il compito di indicare all'uomo la via per la felicità, poteva davvero diventare sistematica, fornendo le massime garanzie di validità alle proprie conclusioni. Ma per realizzare questo obiettivo bisognava prima dare alla metafisica e ai suoi annessi la stessa esatta forma che Euclide aveva dato alla geometria: un'esposizione chiara e distinta come la sua avrebbe infatti rivelato la verità di queste scienze in modo perspicuo e convincente. Senza dubbio, in tal modo, Spinoza andava molto al di là di quanto lo stesso Cartesio avesse mai previsto. Questi aveva riconosciuto, certo, il dovere di procedere in modo rigoroso e ordinato in filosofia. E aveva insistito più volte nel corso della sua esistenza sul fatto che si dovessero dedurre, con sistematicità e metodo appropriato, tutti i risultati certi dai primi principi indubitabili. Anch'egli credeva che la matematica offrisse un modello metodologico adeguato per tutte le scienze: Queste lunghe catene di ragionamenti semplici ed elementari che il geometra di solito usa per

giungere alle dimostrazioni più difficili mi hanno fatto talvolta pensare che tutte le cose che rientrano nella nostra conoscenza siano collegate tra loro nello stesso modo... Tra tutti coloro che hanno cercato fino a oggi la verità nella scienza, solo i matematici sono stati capaci di trovare dimostrazioni, vale a dire ragionamenti certi ed evidenti. Per Cartesio “il metodo che ci insegna a seguire l'ordine corretto e a enumerare con precisione tutti i fattori rilevanti è esattamente quello che dà certezza alle regole della matematica“. Ed egli riteneva che lo stesso metodo potesse essere impiegato per risolvere pure i problemi delle altre scienze. Alla fine dei Principi di filosofia egli giunge dunque ad affermare che anche le sue dettagliate spiegazioni meccanicistiche di singoli fenomeni naturali sono dotate di assoluta certezza. “Le dimostrazioni matematiche possiedono lo stesso tipo di certezza... e forse pure i risultati da me ottenuti possono rientrare tra queste certezze assolute, se si presta attenzione al modo in cui sono stati dedotti in modo lineare dai principi primi ed elementari della conoscenza umana“. Ma per Spinoza, tuttavia, Cartesio non si era spinto abbastanza in là. Cartesio infatti non pensava che l'applicazione del “metodo geometrico” alla filosofia e alle scienze esigesse di rifarsi direttamente al modello esposto da Euclide nella sua opera. E per questo non aveva mai tentato seriamente di dare ai propri risultati un'autentica forma geometrica. Mentre Spinoza, nelle sue lezioni a Casarius, intendeva appunto correggere questo tipo di approccio: lo stesso, che adesso lo scontentava, del Breve trattato. Più o meno al tempo della lettera a Oldenburg, Spinoza cominciò dunque a riflettere a fondo su un'esposizione integralmente geometrica delle sue idee su Dio e sulla sostanza. Alla fine del 1661, in altre parole, Spinoza stava già lavorando a quelle che sarebbero diventate le prime parti dell'Etica. Non era il solo a preoccuparsi degli sviluppi di questo lavoro. Subito dopo la partenza da Amsterdam, i suoi amici pare che avessero cessato di incontrarsi regolarmente per discutere di filosofia. Spinoza era stato senza dubbio il leader del gruppo, e ora che egli veniva in città solo di rado mancava un forte elemento catalizzatore. Nondimeno, verso la fine del 1662 o l'inizio del 1663, i membri del gruppo ricominciarono a incontrarsi. Si trattava però ormai di un circolo spinozista, più che cartesiano, dato che gli spunti per queste nuove riunioni erano dati dagli scritti dello stesso Spinoza, che egli aveva deciso di spedire loro per riceverne commenti e osservazioni. “Per quanto lontani siano i nostri corpi, scriveva De Vries a Spinoza nel febbraio del 1663, assai spesso però mi siete presente in spirito, specialmente quando mi intrattengo nella lettura e nel maneggio dei vostri scritti“⁴. Il testo di cui De Vries era in possesso, e di cui discuteva con i colleghi, faceva parte di un abbozzo di quello che sarebbe diventato il primo libro di Etica, “Su Dio”. Balling aveva portato il manoscritto a De Vries di ritorno da uno dei suoi viaggi a Rijnsburg. De Vries e gli altri lessero con cura il materiale e tale fu l'ammirazione per l'amico assente che cominciarono a riunirsi per discutere e cercare di capire meglio il suo pensiero. De Vries riferì a Spinoza che “non tutto appare abbastanza chiaro a me e ai miei colleghi e per questo abbiamo ripreso a riunirci“. A queste riunioni ogni persona presente, tra le quali si devono probabilmente contare De Vries, Meyer, Jellesz, Rieuwertsz, Bouwmeester, Balling, e forse anche i fratelli Koerbagh, leggeva a turno un passo, spiegava quale fosse “a suo giudizio” il senso di fondo, ed eseguiva poi, a beneficio di tutti, le dimostrazioni, “seguendo la serie e l'ordine delle vostre proposizioni“. In seguito, venivano discussi e analizzati i punti meno chiari. E quando non se ne poteva fare a meno, si chiedevano lumi direttamente all'autore. Se accade che non si resti l'un l'altro soddisfatti, si è

convenuto di annotare la cosa e di scriverne a voi affinchè, se è possibile, ci sia resa più chiara, onde potere così sotto la vostra guida difendere la verità contro coloro che professano con superstizione la religione e il cristianesimo e sostenere vittoriosamente l'urto di tutto il mondo. Le riunioni di Amsterdam non differivano molto dagli incontri dei collegianti, sebbene non si prendessero più in esame le Sacre Scritture, nessun filosofo poteva certo sperare in discepoli più volenterosi e devoti di questi.

CAPITOLO NONO - L'EBREO DI VOORBURG.

Nel 1665, il villaggio di Voorburg, appena fuori L'Aia, era nel pieno di un'animata disputa su chi dovesse diventare il prossimo pastore della chiesa locale. In una petizione inviata da una delle fazioni in lotta alle autorità comunali di Delft, dentro la cui giurisdizione rientrava Voorburg, viene menzionato un certo Daniel Tydeman, in casa del quale abita "un tale Spinosa A. [di Amsterdam?], nato da genitori ebrei, che adesso è (almeno così si dice in giro) un ateo, un uomo che si fa beffe della religione, vale a dire un elemento nocivo alla repubblica". I firmatari della petizione aggiungevano poi che c'erano parecchi studiosi e predicatori in grado di confermare il fatto. Tydeman era un maestro di pittura che in passato aveva fatto il soldato, e lo avrebbe rifatto in futuro. Viveva allora con la moglie, Margarita Karels, in una casa situata nella Kerkstraat (via della chiesa), probabilmente nei pressi del centro cittadino. Entrambi appartenevano alla Chiesa riformata, ma sembra che Tydeman avesse qualche simpatia per i collegianti, il che gli avrebbe fatto perdere la disputa nel 1665. Quando Spinoza lasciò Rijnsburg per trasferirsi a Voorburg, nella primavera del 1663, potrebbe avere affittato una camera in casa sua proprio su consiglio degli amici collegianti. Sebbene Voorburg fosse un villaggio più grande di Rijnsburg, era comunque abbastanza piccolo per garantire a Spinoza quella pace e quella tranquillità di cui andava sempre in cerca.

Distava dall'Aia più o meno quanto Rijnsburg distava da Leida, circa tre chilometri, per cui presentava anche il vantaggio di essere piuttosto vicina a una città importante, dalle grandi risorse sociali e intellettuali. Colerus ci informa che Spinoza aveva "parecchi amici" all'Aia, e durante gli anni spesi a Voorburg sembra infatti che egli sia riuscito ancora una volta a creare attorno a sé un circolo di ammiratori. "Gli facevano spesso compagnia", facendo forse il viaggio fino a Voorburg, quando non era Spinoza a recarsi in città, "traendo grande diletto dall'ascolto delle sue parole". E quando Spinoza in seguito andò ad abitare all'Aia, lo fece forse proprio su loro insistenza. La famiglia Huygens possedeva un pezzo di terreno nelle vicinanze di Voorburg, che Constantin Huygens (padre di Christiaan, amico di Cartesio, nonché ex segretario dello Stadholder Frederik Hendrik, la cui corte risiedeva all'Aia) definiva "un villaggio senza pari". Dopo aver fatto amicizia con Christiaan, presumibilmente verso il 1665, è probabile che Spinoza si sia recato più di una volta nella proprietà Hofwijk, che distava cinque minuti a piedi da casa sua, quando Huygens non si trovava a Londra o Parigi per ragioni scientifiche.

Grazie a Tydeman pare che Spinoza, non solo si sia ambientato a Voorburg, partecipando in prima persona alla disputa sui predicatori, ma abbia pure imparato qualcosa sull'arte. Colerus afferma di essere stato in possesso di un album di disegni fatti da Spinoza, che dichiara di aver acquistato dal suo padrone di casa (ed ex padrone di casa di Spinoza) all'Aia, anch'egli pittore. Il filosofo, a quanto pare, prediligeva i ritratti: Aveva appreso da solo l'arte del disegno ed era in grado di fare ritratti a inchiostro e a carboncino. Sono in possesso di un intero fascicolo di sue opere, nelle quali sono ritratte diverse pregevoli persone che egli conosceva e che gli rendevano visita di tanto in tanto. Tra i molti [disegni], ne ho trovato poi uno, sul quarto foglio, di un pescatore in camicia con una rete sulla spalla destra, ritratto proprio come si ritrae di solito nei quadri storici il ribelle napoletano

Massaniello. Il signor Hendrik Van der Spyck, che è stato il suo ultimo padrone di casa, mi ha detto che questo ritratto somiglia molto allo stesso Spinoza, che di sicuro lo aveva realizzato prendendo a modello il proprio volto. L'album di disegni non è mai stato ritrovato.

Benché Voorburg fosse ancora più distante da Amsterdam di quanto fosse Rijnsburg, Spinoza si mantenne in stretto contatto con gli amici che risiedevano in quella città, sia scrivendo lettere sia incontrandoli di persona. De Vries, per non fare che un esempio, gli rese visita già durante la prima estate trascorsa a Voorburg, ritornandoci poi diverse volte nei due anni successivi. Spinoza, in compenso, amava recarsi ad Amsterdam, cosa che fece abbastanza spesso. Ad esempio, non appena ebbe trasportato a casa di Tydeman il suo mobilio e tutto l'equipaggio tecnico per la lavorazione delle lenti, alla fine di aprile, Spinoza si recò subito ad Amsterdam per un soggiorno di diverse settimane. Il motivo che lo indusse a restare tanto a lungo lontano da Voorburg subito dopo il trasloco fu la decisione di pubblicare le lezioni su Cartesio impartite a Casearius. Gli amici di Amsterdam, ancora invidiosi della buona sorte di Casearius, volevano tutti una copia delle lezioni di Spinoza sui principi della filosofia cartesiana.

Ma a quel tempo il lavoro esisteva solo sotto forma di appunti presi da Casearius. Quando Spinoza giunse in città, dunque, gli amici gli chiesero di compilare una sua versione, accresciuta, del testo, insistendo anche perché concedesse loro di pubblicare il trattato, che sarebbe stato dato alle stampe da Rieuwerts. Scrivendo a Oldenburg alla fine di luglio, Spinoza si scusa del ritardo con il quale risponde, spiegandogli per quale motivo abbia preso visione della sua ultima lettera (che risale agli inizi di aprile) solo in quel momento. Alcuni amici mi pregarono di fare per loro una copia di un trattato contenente in succinto la seconda parte dei Principi di Cartesio, dimostrata secondo il metodo geometrico, e le cose più notevoli della Metafisica: trattato che io avevo già dettato a un giovane al quale non volevo insegnare apertamente le mie opinioni. In seguito mi pregarono anche che, appena avessi potuto, esponessi, seguendo lo stesso metodo, anche la prima parte. E io, per non rifiutare un favore agli amici, mi accinsi immediatamente a quel lavoro e in due settimane lo condussi a termine. E quando l'ebbi loro consegnato, mi pregarono ancora che permettersi loro di pubblicare il tutto: ciò che io non trovai difficoltà a concedere, a condizione, però, che qualcuno di loro con la mia assistenza rivestisse la trattazione di uno stile più elegante e vi aggiungesse una piccola prefazione per ammonire i lettori che io non riconoscevo come mio tutto ciò che nel trattato era contenuto, avendo io scritto allora non poche cose di cui ora credo addirittura il contrario, e inoltre spiegasse la cosa con qualche esempio. Uno degli amici, che si è incaricato di curare l'edizione, ha promesso di fare tutto ciò, e per questo motivo io mi trattenni ad Amsterdam per qualche tempo. Quando poi rientrai in questo paese, dove ora abito, fui ben poco padrone di me stesso, a causa delle visite che gli amici si sono degnati di farmi. L'amico che aveva gentilmente accettato di ripulire il latino di Spinoza e di scrivere la prefazione all'opera era Lodewijk Meyer, la persona che più aveva insistito per la pubblicazione del trattato. Meyer avrebbe voluto "tradurre" egli stesso le dottrine cartesiane in uno stile geometrico, ma faccende più urgenti gli avevano impedito di farlo. Riteneva che il "metodo dei matematici", con tanto di definizioni, assiomi e proposizioni dedotte, fosse il migliore per porre fine alle interminabili dispute filosofiche e scientifiche, e per "costruire tutto l'edificio della conoscenza umana". Era deluso tuttavia che Cartesio, per il quale nutriva una sconfinata ammirazione

(“la stella più luminosa della nostra epoca”, lo definiva), non avesse sfruttato fino in fondo questo metodo. Per cui fu abbastanza compiaciuto quando venne a sapere del progetto di Spinoza, e lavorò duro per vedere pubblicati I Principi della filosofia di Renato Cartesio, Parti I e II, dimostrati secondo il metodo geometrico da Benedict de Spinoza di Amsterdam. Meyer assunse con la massima serietà la responsabilità “della stampa e dell’edizione” dell’opera, “affidata alle mie cure”, così come fece fronte con altrettanta serietà agli impegni presi con l’amico. Durante la stesura del manoscritto, diede diversi consigli a Spinoza su questioni di stile ma anche di merito, chiedendogli ad esempio se non fosse meglio eliminare la frase “il figlio di Dio è il padre stesso”, che avrebbe potuto infastidire i teologi, sempre attenti ai minimi germi di socinianesimo, e Spinoza spesso gli diede retta. “Fate come meglio vi pare”, gli disse più di una volta. Nello scrivere la prefazione, Meyer si dimostrò inoltre sensibile alle preoccupazioni di Spinoza, e fece chiaramente del suo meglio per esaudire il volere dell’amico. Spinoza accettò di pubblicare il trattato, accompagnato da un’appendice di “Pensieri metafisici [Cogitata Metaphysica] in cui sono spiegate in breve le principali questioni che si incontrano comunemente nella parte generale della metafisica, attorno all’Ente e alle sue Affezioni”, in parte perché, come scrisse a Oldenburg, voleva vedere che tipo di accoglienza potevano avere le sue idee, e in parte, forse, per guadagnarsi la simpatia di qualche persona influente. Potrebbe darsi che in quest’occasione qualcuno di coloro che nella mia patria occupano posti influenti sentano il desiderio di leggere le altre cose che ho scritto e che riconosco per mie, e si interessino affinché esse siano rese di pubblica ragione senza che io corra alcun pericolo. E se ciò si verificasse, non v’è dubbio che pubblicherei senz’altro alcune cose; se no, tacerò piuttosto che dare in pasto agli uomini le mie opinioni senza il consenso dei miei compatrioti e così rendermeli nemici. Con l’espressione “altre cose” Spinoza forse si riferiva al Breve trattato, ma è più verosimile che si riferisse alla rielaborazione geometrica più aggiornata del materiale di quello stesso lavoro, ossia alla *Philosophia*, che sarebbe poi il primo abbozzo dell’*Etica*, che egli forse, con un eccesso di ottimismo, dava per quasi terminata a metà del 1663”. Spinoza, in realtà, dovette interrompere brevemente il lavoro sull’*Etica* proprio per mettere assieme i Principi della filosofia di Cartesio. Data la sua costante preoccupazione per la possibile reazione del pubblico, voleva che la gente sapesse che aveva scritto il testo “nel giro di due settimane, poiché con questa avvertenza nessuno crederà che l’argomento sia trattato con tale precisione da non potersi esporre in forma più precisa, e non si fisserà su questa o quella parola che presenti qua e là qualche oscurità”. Ma anche di ritorno a Voorburg la cosa continuò comunque a occupare la sua mente, in modo più o meno costante, fino al termine dell’estate del 1663, quando ebbe uno scambio epistolare con Meyer a proposito della prefazione.

Oltre a servire come cartina di tornasole per la possibile accoglienza riservata alle proprie idee metafisiche ed etiche, presenti sia nei “Pensieri metafisici” sia, in maniera più sottile, negli stessi Principi, Spinoza pensava che queste due opere, le sole che avrebbe pubblicato in vita con il suo nome, fossero “di beneficio per tutti gli uomini”. Egli desiderava render noto infatti che la ragione della loro pubblicazione era “il desiderio di diffondere la verità”, nonché “la volontà di sollecitare gli uomini a studiare la vera filosofia e... di giovare a tutti”. E la “vera” filosofia, la più utile all’umanità, era per lui senz’altro la filosofia moderna, affrancata dagli schemi ripetitivi e oscuri della scolastica, una filosofia orientata verso il progresso e di impronta essenzialmente cartesiana. Spinoza ad ogni modo,

nel 1663, non era certo più un discepolo acritico di Cartesio, lo era semmai stato, se lo era stato, assai prima del 1661, e nei Principi della filosofia di Cartesio egli rende quindi noto, insistendo con Meyer perché chiarisca bene il punto, che quello esposto non è il suo punto di vista. Avendo infatti promesso di istruire il suo discepolo nella filosofia cartesiana, egli si è fatto un sacro dovere di non allontanarsi dalle idee di Cartesio nemmeno di un'unghia e di non dettare alcunché che fosse incongruo o contrario ai suoi insegnamenti.

Perciò nessuno pensi che egli insegna qui o le proprie dottrine o solo quelle dottrine cartesiane che egli approva. Nella prefazione, Meyer sottolinea solo le principali divergenze tra Spinoza e Cartesio: Spinoza “non ritiene che la volontà sia distinta dall'intelletto, e ancor meno che sia dotata di una tale libertà”, e neppure che la mente sia una sostanza a sé stante. Non si può sapere fino a che punto l'opera pubblicata, che talvolta è critica nei confronti di Cartesio e talvolta contiene dottrine dello stesso Spinoza, rifletta l'insegnamento impartito a Casearius. Dato che egli non giudicava quest'ultimo ancora abbastanza maturo per apprendere le sue idee, vien da chiedersi se nelle sue lezioni al giovane allievo Spinoza avesse sviluppato le sue critiche a Cartesio. Forse, nella gran parte di esse, egli non si era davvero “allontanato di un'unghia” dal punto di vista cartesiano. Quello che Jan Rieuwerts pubblicò nell'autunno del 1663 non era ad ogni modo un semplice riassunto delle dottrine cartesiane. Benché molto del materiale provenisse direttamente dagli scritti di Cartesio, soprattutto dai Principi di filosofia e dalle Meditazioni metafisiche, con le risposte alle obiezioni che gli erano state rivolte, l'opera risponde in primo luogo all'esigenza di riformulare e riordinare il materiale con uno stile geometrico. E, come Spinoza osserva in una lettera a Meyer, talvolta egli dimostra cose che Cartesio semplicemente afferma, talvolta ricorre a prove diverse da quelle utilizzate da Cartesio, e talvolta addirittura aggiunge cose che quest'ultimo tralascia. Ma Spinoza, comunque, non era interessato solo a dare un'immagine accurata, e magari integrata, delle tesi che Cartesio argomentava (o avrebbe dovuto argomentare), seguendo per far questo un metodo geometrico. Voleva anche adoperare i principi cartesiani per risolvere taluni problemi che, a suo giudizio, lo stesso Cartesio non aveva affrontato in maniera adeguata.

Come osserva Meyer, molte cose rinvenibili nel trattato non sono state dette apertamente da Cartesio, ma possono tuttavia essere “dedotte validamente dai fondamenti che egli ha lasciato”. Spinoza chiarisce, interpreta, spiega, amplia, esemplifica, giustifica, aggiunge premesse, rafforza le argomentazioni: insomma, si comporta da fedele ma creativo cartesiano, come fecero molti altri filosofi cartesiani del Seicento, più o meno ortodossi. E al tempo stesso indaga, critica, sospende il giudizio (“Non so se sia opera più grande creare [o preservare] una sostanza o creare [o preservare] gli attributi”), corregge o nega risolutamente cose affermate da Cartesio. A volte concede a Cartesio il beneficio del dubbio (“Credo che Cartesio fosse troppo intelligente per pensare questo”), a volte lo rimprovera. I risultati ottenuti da Spinoza con i Principi della filosofia di Cartesio, se si guarda anche solo alla sua esposizione geometrica delle idee cartesiane, non vanno sottovalutati. Sebbene il materiale di partenza fosse stato concepito per uno studente tutt'altro che eccezionale e per soddisfare in seguito le richieste degli amici, il suo non fu comunque un lavoro svolto senza impegno e senza interesse. La selezione e la “traduzione” da lui svolta dei principali elementi del sistema cartesiano furono di grande utilità per molte persone interessate a uno studio serio e critico di questa filosofia, e furono oltretutto assai utili per accrescere la sua

reputazione di filosofo. Dapprima egli passa in rassegna i problemi epistemologici che Cartesio affronta nella prima parte dei Principi e nelle Meditazioni. Il “metodo del dubbio”, per Cartesio, è il modo migliore di cominciare a filosofare per “scoprire le basi della scienza“. Assumendo inizialmente un atteggiamento scettico, chi è in cerca della verità può “accantonare ogni pregiudizio”, scoprire la causa dei suoi errori e giungere a comprendere in maniera chiara e distinta le cose. La prima certezza in assoluto, come è noto, verte sulla nostra stessa esistenza. Perfino di fronte a un radicale dubbio scettico, io non posso evitare di accettare come indubitabile la proposizione “Sono, esisto“ (o, com’egli dice, “Penso, dunque sono”). Ma quella che Cartesio presenta come una verità semplice e intuitiva, per il semplice fatto di pensare che “Io sono”, sono automaticamente convinto della verità di questa proposizione, Spinoza la dimostra geometricamente: Proposizione I: Io sono deve essere per sé noto. . Dimostrazione: Se lo neghi, allora non sarà conosciuto se non attraverso un’altra cosa, la cui conoscenza e certezza (per l’assioma I [“Perveniamo alla conoscenza e alla certezza di una cosa ignota, solo attraverso la conoscenza e la certezza di un’altra cosa, che la precede in certezza e conoscenza“]) precederà in noi questo enunciato, io sono. Ma ciò è assurdo (per la proposizione I [“Non possiamo essere assolutamente certi di alcuna cosa, finché non sappiamo di esistere“]); dunque io sono deve essere noto per sé. Dalla certezza della mia stessa esistenza, posso poi trarre la certezza che esiste un Dio che mi ha creato e non mi inganna, e dunque la certezza che posso fidarmi delle facoltà razionali di cui mi ha fatto dono. E, nella misura in cui faccio affidamento solo sui miei concetti chiari e distinti delle cose, posso giungere alla conoscenza della verità. Una volta sgombrato il campo con queste premesse, Spinoza passa a prendere in considerazione i fondamenti metafisici della scienza cartesiana esposti nella prima e nella seconda parte dei Principi, e cioè: l’ontologia della sostanza, la natura del pensiero e dell’estensione, la distinzione e la relazione tra la mente e il corpo, il concetto di Dio. E, fissate così le principali proposizioni metafisiche, egli passa poi al corpo vero e proprio delle lezioni a Caesarius, che vertevano sui tratti universali del mondo e sui principi generali della fisica cartesiana: natura della materia, del moto e della forza (che Cartesio definisce in termini puramente scalari come il prodotto della massa e della velocità di un corpo), composizione e proprietà dei corpi fisici, leggi dei corpi in movimento, sia solidi che fluidi. Cartesio identificava la materia dei corpi con la loro semplice estensione: un corpo non può essere distinto dallo spazio che va a occupare. Per cui, tutte le proprietà di un corpo devono essere modi dell’estensione e suoi aspetti quantificabili, quali forma, grandezza, divisibilità, moto e riposo. Da ciò conseguiva, sempre secondo Cartesio, l’impossibilità del vuoto: dove c’è spazio, c’è anche materia. Egli rifiutava dunque un certo modello di meccanica corpuscolare, il modello atomistico, secondo il quale gli atomi indivisibili si muovono e si scontrano in uno spazio vuoto, concependo invece lo spazio come un pieno. Non ci sono spazi vuoti, e quando la materia si muove, essa sposta sempre, o è spostata da, altra materia. Il solo modo in cui una particella di materia (un corpo) può muoverne un’altra è spingerla.

Sebbene questo impatto tra i corpi sia la causa dei loro movimenti particolari, la causa prima, universale e fondamentale del moto nell’universo è Dio. Dio ha introdotto infatti il moto nell’universo e (essendo egli immutabile) conserva nell’universo sempre la stessa quantità di moto. Questo consentiva a Cartesio di dedurre dalla natura di Dio la più importante e generale legge di natura, vale a dire

la legge di conservazione, secondo cui la quantità complessiva di moto nell'universo resta costante. E da questa legge, fatte salde ulteriori premesse sul modo in cui Dio mantiene i corpi in movimento, tutte le altre non fanno che discendere. Spinoza così, restando perfettamente aderente al testo di Cartesio, può dimostrare il principio cartesiano di inerzia: Proposizione XIV: Ogni cosa, in quanto è semplice e indivisa ed è considerata solo in se stessa, persevera sempre, per quanto è in essa, nel medesimo stato. Questa proposizione è considerata da molti un assioma; noi, tuttavia, la dimostreremo. Dimostrazione: Poiché nessuna cosa si trova in un certo stato, se non per il solo concorso di Dio (per la proposizione XII, Parte I), e poiché Dio, nelle sue opere, è sommamente costante (per il corollario della proposizione XX, Parte I), se non prestiamo attenzione ad alcuna causa esterna, cioè particolare, ma consideriamo la cosa in sé sola, si dovrà affermare che essa, per quanto è in sé, persevera sempre nello stato in cui si trova. La terza parte dell'opera inizia con un riepilogo delle considerazioni di Cartesio sul metodo scientifico e con la presentazione di alcune ipotesi generali sul mondo che, a giudizio del filosofo francese, avrebbero consentito di spiegare una grande quantità di fenomeni. Viene quindi presentata al lettore la teoria dei vortici e vengono esposti alcuni altri dettagli sulla materia universale di cui sono composti i cicli e la terra. Ma il trattato si conclude poi in maniera brusca, dopo solo un paio di proposizioni sulle particelle in cui si suddivide la materia.

Probabilmente Spinoza non era andato oltre nelle sue lezioni a Casaeus. E dopo aver passato più di due settimane ad Amsterdam per ampliare il testo della prima parte a uso dei suoi amici, aveva probabilmente deciso di non spendere altro tempo e altre energie, utili per la redazione dell'Etica, cercando di completare i pochi frammenti rimasti della terza parte. Spinoza ritenne invece utile allegare ai suoi Principi della filosofia di “Cartesio un'appendice filosofica che contenesse un'analisi dei classici problemi metafisici che, a suo parere, Cartesio non aveva posto nel modo più adeguato.

L'intento dei “Pensieri metafisici” di Spinoza, che potrebbero essere stati scritti anche prima della formalizzazione geometrica dei Principi, era quello di chiarire le principali nozioni, categorie e distinzioni filosofiche che, a suo giudizio, erano state trascurate o, peggio, oscurate dai pensatori precedenti. La maggior parte delle sue “critiche sono rivolte ai filosofi della scolastica, sia a quelli medievali sia a quelli più recenti, come il professor Heereboord dell'università di Leida, di orientamento neoaristotelico. A volte, il suo approccio è decisamente cartesiano; altre volte, invece, un lettore attento può cogliere in trasparenza talune tesi metafisiche dello stesso Spinoza (“L'intero della natura naturata è un solo ente. Da ciò consegue che l'uomo è una parte della natura”). La natura e le varietà dell'Ente, la distinzione tra l'essenza e l'esistenza, le differenze tra esistenza necessaria, esistenza possibile ed esistenza contingente, sono tutti problemi che vengono affrontati per esteso. Dio e i suoi attributi, eternità, semplicità, conoscenza, onnipresenza, onnipotenza, volontà, potenza, sono presi in esame soprattutto per liquidare alcuni fraintendimenti creati da autori del passato. Spinoza elimina poi certe “assurdità”, come l'anima vegetativa che la scolastica accordava alle piante, o la durata che taluni pensatori avevano attribuito a Dio.

Nei Principi e nei “Pensieri metafisici”, ad ogni modo, sono esposte anche opinioni che chiaramente non appartengono a Spinoza: come quando egli consiglia di interpretare il significato delle Scritture sulla base della verità che le Scritture stesse intendono affermare; o come quando, lo fa notare pure Meyer, egli pare

sostenere che la volontà umana è una volontà libera. Questa è in realtà l'opinione di Maimonide, contro la quale Spinoza si schiererà nel suo Trattato Teologico-politico.

Lettori occasionali o disinformati potrebbero in effetti aver avuto qualche difficoltà a distinguere le affermazioni sottoscritte da Spinoza dalle altre: uno dei suoi corrispondenti, il mercante olandese Willem van Blijenburgh, incappò per l'appunto in questo tipo di problema. Ma il libro nel suo complesso rispondeva comunque bene al proprio intento, descritto in una lettera a Oldenburg: imporsi all'attenzione degli studiosi e delle persone altolocate, stimolando magari la loro curiosità (e la loro protezione) per la pubblicazione di altre opere. Sembra che i due trattati siano stati assai letti e discussi, in particolare a Leida, facendo guadagnare a Spinoza la reputazione di abile commentatore della filosofia cartesiana. Il successo del libro fu tale da incoraggiare gli amici di Spinoza a progettare subito una seconda edizione in latino.

Ma, mentre quest'ultima non vide mai la luce, una traduzione olandese a cura di Pieter Balling, resa possibile da una sottoscrizione di Jarig Jellesz (che aveva finanziato pure la prima edizione latina), fu messa in circolazione l'anno seguente. E Spinoza mise mano a quella che fu in pratica una seconda edizione del testo, rivedendolo, correggendolo ed esaminando pure da vicino, con ogni probabilità, la traduzione di Balling. Quando la traduzione uscì, Spinoza poté finalmente voltare pagina una volta per tutte. In una lettera a Blijenburgh degli inizi del 1665, egli dichiara in tal senso che “dell'opera su Cartesio non mi sono più occupato ulteriormente dopo la sua pubblicazione in olandese”. I motivi, aggiunge, “sarebbero troppo lunghi da enumerare”. Nell'estate del 1663, la peste fece ritorno in Europa settentrionale. Anche se ci mise un po' a diffondersi, colpì con particolare veemenza e durò più di sette anni. Scrivendo a Spinoza nel 1666, Oldenburg gli raccontò che la sciagura era stata così “violenta” che si erano dovute interrompere le riunioni della Royal Society, per permettere agli scienziati di trovar rifugio in campagna. “La nostra Società filosofica non si riunisce più in questo periodo così insidioso”. Alcuni si erano ritirati con il re a Oxford, altri si erano sparpagliati in giro per l'Inghilterra. Molti componenti non si erano tuttavia “dimenticati di esser tali”, proseguendo i loro esperimenti scientifici in privato. Solo l'intrepido Oldenburg era rimasto a Londra, adempiendo i suoi doveri di segretario della società e sbrigando la relativa corrispondenza. Perfino in tempi duri come questi, ad ogni modo, egli non trascurava di incoraggiare Spinoza a pubblicare i suoi pensieri (“Non smetterò di esortarvi fino a quando non avrete soddisfatto la mia richiesta”, gli scrisse nell'agosto del 1663, poco prima dello scoppio della peste) o almeno a lasciargli leggere i suoi scritti. “Se nel frattempo vorrete trasmettermi qualcuno dei capitoli da voi custoditi, oh quanto ve ne sarei grato e quanto strettamente mi rendereste obbligato!” Oldenburg era infatti assai desideroso di ricevere una copia dei Principi della filosofia di Cartesio. E chiese quindi a Spinoza di inviargliene una tramite Serrarius, con il quale entrambi si sentivano di tanto in tanto e che sovente sbrighava la corrispondenza internazionale di Spinoza (quando non fungeva da postino vero e proprio, recandosi di persona in Inghilterra). Ad Amsterdam, ritenuto l'epicentro dell'epidemia di peste, ci furono quasi diecimila morti nel 1663; e l'anno seguente la cifra si alzò a oltre ventiquattromila. Il diplomatico inglese Sir George Downing riferì a luglio del 1664 che “la settimana scorsa ci sono stati 739 morti ad Amsterdam e la peste si è propagata in tutto il paese, anche nei borghi e nei villaggi, raggiungendo Anversa e

Bruxelles“. Nel giugno del 1664, il figlio di Pieter Balling, ancora piccolo, morì. Spinoza, affezionatissimo a Balling, fu decisamente toccato da questa perdita e se ne compianse con l'amico, che tra l'altro aveva appena finito di tradurre la sua opera su Cartesio. Di non poca tristezza e inquietudine mi ha riempito [la vostra ultima lettera], benché mi abbia anche molto consolato la testimonianza che essa mi ha offerto della saggezza e forza d'animo con cui voi sapete resistere ai colpi della fortuna o piuttosto dell'opinione pubblica, proprio nel momento in cui è più avversa. La mia inquietudine, tuttavia, cresce ogni giorno di più, ed è per questo che in nome della nostra amicizia vi prego e vi supplico di scrivermi a lungo. Balling credeva di aver avuto qualche “presagio“ dell'imminente morte del figlio (“quando il vostro bambino era ancora in buona salute, ricorda Spinoza, voi avete udito gemiti simili a quelli che egli emetteva dopo esser caduto malato“) e chiese a Spinoza che cosa ne pensasse. Nella sua replica, Spinoza, oltre a offrirgli qualche parola di conforto sui legami simpatetici tra l'anima di un padre e quella di un figlio, gli riferì un sogno che egli stesso aveva fatto l'anno prima: “Svegliandomi un mattino alle prime luci del giorno da un sonno assai pesante, le immagini che mi avevano assalito nel sogno persistevano davanti ai miei occhi con altrettanta vivacità come se fossero oggetti reali, e specialmente la figura di un nero e irsuto Brasiliano che io non avevo mai visto“. Non sappiamo quale significato Spinoza attribuisse al sogno, né quale sollievo Balling avesse tratto dalle parole dell'amico.

Questa è infatti l'ultima lettera tra Spinoza e Balling, che probabilmente morì anch'egli di peste quell'anno. Il dolore di Spinoza fu senz'altro grande, ma ogni traccia di esso è andata persa: data probabilmente alle fiamme dai suoi curatori postumi, come buona parte della sua corrispondenza personale. Durante gli anni di peste, gli olandesi che vivevano in città, se ne avevano la possibilità, si rifugiavano in campagna. Voorburg era assai vicina all'Aia e abbastanza grande da costituire un pericolo in sé. Spinoza quindi, senz'altro spinto dal solerte Simon, sfruttò i suoi legami con la famiglia De Vries e se ne andò dalla città nell'inverno del 1664, restando via alcuni mesi. Trovò sistemazione in una casa di campagna vicino a Schiedam, un villaggio di media grandezza nei pressi di Rotterdam. La fattoria, di nome De Lange Boogert (“Il lungo frutteto”), era proprietà di Jacob Simon Gijsen, suocero della sorella di Simon De Vries. La famiglia Gijsen faceva parte anch'essa dell'affermato clan dei mercanti anabattisti, e si era arricchita con il commercio del sale e delle aringhe. Spinoza probabilmente li aveva conosciuti dieci anni prima: quando Trijntje, la sorella di Simon, si era sposata con Alewijn Gijsen, Simon non poteva certo essersi dimenticato di invitare al matrimonio uno dei suoi amici più intimi. Benché fosse il padre di Alewijn a possedere la fattoria, a viverci erano proprio i due giovani sposi e la loro prole. La famiglie Gijsen e De Vries erano oltretutto parenti, dato che Jacob Gijsen era fratello della nonna materna di Simon, e cioè suo prozio. Dopo lo scoppio della peste, dunque, alcuni membri di entrambe le famiglie si rifugiarono nella casa di campagna, sperando di non essere contagiati. E Spinoza si unì a loro a dicembre, restando lì fino a febbraio del 1665. La fattoria era ben fatta, con un bel casolare e alberi da frutta affacciati su un fiume, ma non si trattò purtroppo di un soggiorno felice. Il fratello di Alewijn era già morto all'inizio del 1664, molto probabilmente di peste: e lo stesso successe poi in quel periodo alla madre di Trijntje e di Simon, Maria de Wolff, così come al fratello e alla cognata, Frans Joosten de Vries e Sijtien Jacobs Uien, tutti morti a giugno. Per Simon dovette essere gratificante, ad ogni modo, passare un po' di tempo con Spinoza, anche se le circostanze della loro riunione non erano delle più felici. Nel

gennaio del 1665, la quiete di Spinoza a Schiedam venne interrotta da una serie di lettere inviategli da una persona che si riteneva un “cercatore della verità”.

Willem van Blijenburgh era un noto mercante e intermediatore di Dordrecht, un importante porto dove il grano del Baltico veniva dirottato verso il Nordeuropa e il Nuovo Mondo. Pur occupato per la gran parte del tempo negli affari, costui aveva sempre avuto un debole per la teologia e la filosofia, e logicamente era assai attratto dalla possibilità di entrare in contatto e discutere di filosofia con un autore del calibro di Spinoza. Anch’egli aveva pubblicato un libro nel 1663, intitolato *La conoscenza di Dio e della religione*, difesa dagli oltraggi degli atei, in cui viene provato con ragioni chiare e naturali che Dio ha creato e rivelato una religione, che Dio vuole altresì essere servito in obbedienza a questa religione, e che la religione cristiana corrisponde non soltanto a questa religione rivelata da Dio ma anche alla nostra innata ragione. Spinoza ovviamente non sapeva alcunché di quest’opera e non aveva la minima idea di che cosa pensasse quest’uomo con il quale stava per avviare, pentendosene presto, un lungo scambio epistolare. Blijenburgh aveva letto solo i *Principi della filosofia di Cartesio*, con l’appendice metafisica, e aveva avuto qualche difficoltà, come era del resto prevedibile, a capire in che punti Spinoza parlasse in prima persona e in che punti riassumeva invece il pensiero di Cartesio. Ma persino quando riuscì a fare questa distinzione, ebbe comunque seri problemi ad afferrare ciò che Spinoza sosteneva esattamente. Non era certo il più perspicace o il più dotato dei corrispondenti. Ad ogni modo, egli sollevò alcuni problemi rilevanti e degni di interesse sulle dottrine di Spinoza e sulla sua esposizione del sistema cartesiano. “Ho trovato [nel vostro trattato] molte cose che piacevano al mio palato, ma anche alcune che si presentavano di difficile digestione”. Nelle sue lettere, Blijenburgh incalzò Spinoza sul problema del bene e del male (che secondo Spinoza non possedevano una realtà positiva) e soprattutto sulla relazione tra Dio e il peccato.

Se Dio è la causa e il custode eterno di tutte le cose e delle loro affezioni, allora Dio deve essere anche la causa di tutti i “moti” e di tutte le volizioni dell’anima. Ma talune di queste volizioni sono peccaminose. “Da questa affermazione sembra allora seguire necessariamente che: o non c’è male alcuno nei moti e nella volontà dell’anima, o che Dio stesso opera immediatamente quel male”. Egli si chiedeva inoltre se ci può essere spazio per la libertà dell’uomo una volta appurato, come sostiene Spinoza, che tutto deriva necessariamente dall’immutabile volontà divina, intuendo anche che, secondo quella che pare essere la teoria spinoziana della mente e del corpo, è difficile immaginare che l’anima sia immortale. Quando considero la brevità e la fugacità della vita nella quale aspetto a ogni istante la morte, se dovessi credere di finire e di restare privo di quella santa e sublime contemplazione, sarei certo più misero di tutte le creature alle quali manca la cognizione della propria fine, perché il timore della morte mi renderebbe infelice in vita, e dopo mi renderebbe infelice il nulla, che significherebbe per me la privazione di quella divina contemplazione. A questo, appunto, sembrano condurmi le vostre opinioni, per le quali cessando io di esistere quaggiù, cesserò di esistere anche in eterno.

Nella sua prima replica, Spinoza cercò di spiegare con cura a Blijenburgh come Dio fosse causa solo del lato positivo delle cose, e come il male fosse una privazione o una mancanza di perfezione della cosa addebitabile unicamente al nostro intelletto. Ammonì inoltre il suo nuovo corrispondente di non parlare di Dio nel modo più comune e volgare, in un modo cioè impreciso e sviante, e di non

pensare che noi possiamo “fare incollerire” Dio con le nostre azioni. Ma i successivi interventi di Blijenburgh gli dimostrarono quanto quest'uomo fosse limitato sotto il profilo intellettuale. Le sue lettere erano lunghe, prolisse e tediose, ed egli tra l'altro non condivideva affatto molti presupposti filosofici di Spinoza. Già nella seconda replica questi cominciò dunque a spazientirsi, intuendo con che tipo di persona aveva a che fare. “Al leggere la vostra prima lettera pensavo che le nostre opinioni fossero pressoché concordi; ma dalla seconda... vedo che la cosa sta assai diversamente e che noi dissentiamo non soltanto su ciò che discende per ultimo dai principi, ma sui primi principi stessi”.

Egli suggeriva pertanto, educatamente ma con fermezza, di interrompere il loro scambio epistolare. “Comincio a dubitare che la nostra corrispondenza possa esserci di mutuo giovamento”, scriveva, insinuando così che non soltanto Blijenburgh non capiva le sue idee, ma che neppure era in grado di capirle. I due avevano del resto ben poco in comune. A giudizio di Spinoza, i loro erano punti di vista diametralmente opposti.

Blijenburgh rimetteva all'autorità delle Scritture ogni questione teologica e filosofica. Vedo che nessuna dimostrazione, per quanto solidamente fondata sulle regole logiche, ha per voi valore, se non sia conforme alla spiegazione che voi stesso o i teologi che ben conoscete danno della Sacra Scrittura. E se a voi risulta che Dio nella Sacra Scrittura parla più chiaramente ed efficacemente che mediante il lume dell'intelletto naturale che pure concedette a noi e continua a conservarci saldo e incorrotto con la sua divina sapienza, avete buoni motivi per flettere l'intelletto alle opinioni da voi attribuite alla Sacra Scrittura, e io stesso non potrei fare diversamente. Dal punto di vista di Blijenburgh, quando la fede e la ragione si scontrano, dev'essere la ragione a piegare la testa. Nulla di più distante dal punto di vista di Spinoza, per il quale invece non c'è nessuna autorità al di sopra della ragione. In un passo che la dice lunga sull'orientamento intellettuale e spirituale di Spinoza, egli confessa a Blijenburgh: Quanto a me, invece, poiché io professo esplicitamente e senza ambagi di non intendere la Sacra Scrittura, benché vi abbia speso intorno qualche anno, e poiché mi accorgo che quando ho raggiunto una solida dimostrazione nessun altro pensiero può intervenire a infirmarne la solidità, riposo senza riserve su ciò che l'intelletto mi dimostra, lungi dal sospetto che in ciò io mi sia ingannato, né che la Sacra Scrittura, senza bisogno di assicurarmene, possa contraddirvi, poiché la verità non contrasta la verità... E se anche il frutto che ho già ricavato dall'Intelletto naturale dovesse una volta risultarmi falso, basterebbe a rendermi felice il fatto che ne godo e che mi studio di trascorrere la vita non nella tristezza e nel lamento, ma in tranquilla e serena letizia: ciò che è sufficiente a farmi salire di grado.

Riconosco frattanto (e ciò mi dà la più grande soddisfazione e tranquillità d'animo) che tutto procede così per la potenza e la disposizione immutabile dell'Ente perfettissimo“. Non è che Spinoza non scorga nelle Scritture una fonte di verità. Semmai, allo scopo di capire le verità che esse contengono e di conferire a questi testi l'autorità che va loro attribuita, uno deve prima liberarsi di ogni “pregiudizio e superstizione infantile”. Soprattutto, uno deve smettere di concepire Dio in termini umani o antropomorfi. Questo è in parte il motivo per cui, secondo Spinoza, Blijenburgh non riesce ad afferrare fino in fondo le sue dottrine. Dio non è un giudice, e non è neppure il soggetto di quelle emozioni e passioni (collera, gelosia, desiderio, ecc.) che i teologi, sfruttando i timori e le speranze della gente comune, assurdamente gli attribuiscono. Vorrei poi osservare che, finché noi

parliamo filosoficamente, non dobbiamo servirci del gergo teologico, perché la teologia, essendo solita, e non senza sforzo, di rappresentare Dio come un uomo perfetto, non può fare a meno di dire che egli desidera certe cose, che è disgustato dalle azioni dei malvagi, e contento di quelle dei buoni. Ma in filosofia, dove noi percepiamo chiaramente che gli attributi convenienti alla perfezione dell'uomo non si possono attribuire e assegnare a Dio, più che non si possa predicare dell'uomo ciò che contribuisce alla perfezione dell'asino o dell'elefante, queste e simili immaginazioni sono fuori luogo e non si possono far intervenire se non con estrema confusione nei nostri concetti. Ecco perché, filosoficamente parlando, non si può dire di Dio che desideri alcunché di chechessia o che qualcosa sia a lui gradita o sgradita; poiché questi sono tutti attributi umani che non convengono a Dio.

Blijenburgh fu colpito dal tono di Spinoza e dall'insinuazione di non riflettere in modo molto filosofico. "Mi attendevo una risposta amichevole e istruttiva, conforme al vostro invito e alla vostra promessa; e invece ne ricevetti una che non dimostra certo troppa amicizia". Egli tuttavia non era una persona che si arrendesse facilmente ed era intenzionato a perdonare il temporaneo scivolone di Spinoza, se solo questi avesse risposto a qualche altra domanda. Verso i primi di marzo gli scrisse dunque che stava per venire a Leida e che progettava di passare a visitarlo. Spinoza, nonostante l'estrema riluttanza a perdere ulteriore tempo con il mercante di grano, lo accolse cordialmente. Discussero della libertà, del peccato e della natura dell'anima. Ma fu causa di grande irritazione per Spinoza venire a sapere che Blijenburgh, provando a mettere il tutto per iscritto una volta partito, si era dimenticato di che cosa avevano discusso e quali fossero state le risposte di Spinoza alle sue domande. "Mi sono accorto che non ricordavo nemmeno un quarto delle cose che avevamo trattato, e perciò vi prego di scusarmi se ancora una volta sono obbligato a importunarvi chiedendovi qualche schiarimento intorno a ciò che non ho ben capito o che non rammento del vostro pensiero". Per Spinoza, la misura era colma. Rispose a Blijenburgh, in maniera educata ma decisa e inequivocabile, di lasciarlo in pace. "Mi proponevo di attendere l'occasione di potervi pregare di presenza e nel modo più amichevole possibile di desistere dalla richiesta [di ulteriori chiarimenti]". E a questo punto anche l'insistente Blijenburgh non poté farsi più illusioni sulle differenze incolmabili tra lui e Spinoza. Nove anni dopo comunque, una volta pubblicato il Trattato teologico-politico, in cui il filosofo si soffermava a lungo sulle Scritture, Blijenburgh gli rispondeva con un tomo di cinquecento pagine, La verità della religione cristiana e l'autorità delle Sacre Scritture affermate contro gli argomenti dell'empio, ovvero una confutazione del libro blasfemo intitolato "Tractatus theologico-politicus", pubblicato a Leida nel 1674. C'è da dire che questo scambio epistolare, tutto sommato, potrebbe anche essere tornato utile a Spinoza. Di recente, uno studioso ha notato infatti che l'ottusità di Blijenburgh e la sua reazione pregiudiziale nei confronti di Spinoza potrebbero aver convinto quest'ultimo che i tempi non erano ancora maturi per una pubblicazione delle sue tesi, in particolare dell'Etica. Lo scambio di vedute con Blijenburgh potrebbe così avere accresciuto i timori di Spinoza sul modo in cui le sue idee potevano essere accolte dal pubblico, soprattutto dagli elementi della Chiesa riformata meno inclini alla filosofia. Come se la peste non bastasse a render dura la vita nella repubblica olandese alla metà degli anni Sessanta, nel 1664 si affacciò di nuovo all'orizzonte la guerra con l'Inghilterra. La flotta inglese si era ingrandita sempre più a partire dal 1660, l'anno in cui Carlo II aveva riconquistato

il trono ed erano cessate le ostilità con la Spagna. E questo infastidiva parecchio gli olandesi, che avevano sfruttato le distrazioni militari degli inglesi per rafforzare il loro controllo sul traffico marittimo. Pur gradendo la pace che regnava sulle rotte marittime e pur contenti di essersi disfatti di Cromwell, che era stato sempre ostile nei confronti dei Paesi Bassi, i mercanti olandesi erano però innervositi dal crescente potere economico e militare dell'Inghilterra. erano poi preoccupati dall'atteggiamento di Carlo verso Guglielmo.

La madre del giovane era infatti Maria Stuarda, sorella di Carlo, mentre il padre era l'ultimo Stadholder, Guglielmo II E gli orangisti stavano facendo pressione sugli Stati d'Olanda per riconoscere Guglielmo, ancora adolescente, come erede legittimo del padre alla carica di Stadholder, sperando che Carlo desse una mano al nipote.

Nell'autunno del 1662, dopo lunghi negoziati, fu finalmente firmato un trattato di non belligeranza tra l'Inghilterra e i Paesi Bassi. Ma le relazioni tra i due alleati nominali erano ormai troppo avvelenate perché l'accordo avesse un qualche peso. C'era, in primo luogo, un'intensa competizione tra la Compagnia olandese delle Indie orientali e la sua; controparte inglese per la supremazia nel Pacifico meridionale. E le restrizioni sulla pesca imposte da Carlo agli stranieri lungo le coste inglesi avevano inferto un duro colpo all'industria ittica olandese. A parte questo, c'erano anche tensioni nei Caraibi, in Nordamerica e nelle colonie dell'Africa occidentale. Nel 1664, i Nuovi Paesi Bassi erano stati invasi dall'Inghilterra, diventando così New York. E gli olandesi ovviamente se ne erano lamentati con gli inglesi. Come se non bastasse, le navi inglesi avevano preso a infastidire le navi olandesi in alto mare, completamente insensibili ad ogni appello alla giustizia e alla legalità. Vecchie gelosie, acredini e inimicizie che si erano inasprite sempre più dietro un velo di cordialità tra le due grandi potenze marittime cominciarono così a riaffiorare, reclamando vendetta. Gli inglesi erano in netta superiorità militare, e la loro fiducia in una vittoria rapida e proficua li ringalluzziva sempre più. Stando a quanto dice Samuel Pepys, gli inglesi andavano "matti per un'eventuale guerra con l'Olanda". E nel marzo del 1665 la guerra scoppiò davvero. All'inizio, la reazione degli olandesi fu piuttosto flemmatica. Più di cento navi, con 21.000 uomini a bordo, restarono attraccate, aspettando il momento opportuno per partire. Parecchi cittadini della repubblica cominciarono a spazientirsi con gli ammiragli, e lo stesso Spinoza si chiese se il loro non fosse un atteggiamento troppo prudente. "Qui si sentono dire tante cose intorno all'Inghilterra, ma nulla di certo", scriveva a Bouwmeester, il quale si trovava ad Amsterdam, a giugno del 1665. La gente non cessa di fare le più brutte previsioni e nessuno sa capacitarsi del fatto che non si dia il via alla flotta. D'altra parte la situazione non sembra ancora matura. Temo che i nostri vogliano essere troppo abili e prudenti. Gli eventi, in ogni modo, diranno quali siano le loro intenzioni e i loro piani. Che il cielo gliela mandi buona! Vorrei sapere che cosa ne pensino i nostri amici costì e che cosa sappiano con certezza'. Gli eventi parlarono, e presero una piega disastrosa. Più tardi, quello stesso mese, la flotta infatti salpò. E fu solo la prima di una lunga serie. Non fu che nel 1666 che gli olandesi, con l'aiuto dei danesi e dei francesi, riuscirono a rovesciare le sorti del conflitto. Carlo non volle assolutamente firmare la pace fino a quando tutti i suoi porti non furono bloccati, molte delle sue navi non furono catturate, e le sue colonie nelle Indie orientali non furono invase. Prosciugata finanziariamente, e con il morale a terra, l'Inghilterra firmò dunque il trattato di pace con i Paesi Bassi nel luglio del 1667, a Breda. E pur

mantenendo il possesso di New York, dovette però restituire agli olandesi molte colonie importanti e lucrative. Era passato un po' di tempo dall'ultima volta che Oldenburg e Spinoza si erano scritti: la guerra aveva reso difficili le comunicazioni tra Voorburg e Londra.

Ciononostante, nell'aprile del 1665, Oldenburg, venendo a sapere da Serrarius che Spinoza "era vivo e vegeto, e si ricordava di voi", prese l'iniziativa di scrivergli per sapere come se la passava. Come al solito, rinnovò subito il suo invito alla pubblicazione. "Il signor Boyle e io parliamo spesso della vostra cultura e delle vostre profonde meditazioni. Vorremmo che i parti del vostro ingegno venissero alla luce e fossero affidati alla premura dei dotti: e speriamo che un giorno abbia a essere esaudita la nostra aspettazione". Spinoza fu davvero contento di aver notizie dell'amico inglese e di sapere che era in buona salute. Per tutta quell'estate si scambiarono dunque lettere, discutendo di libri, di novità scientifiche, di conoscenze comuni, e degli ultimi sviluppi della guerra. Oldenburg era capace di sentimenti nazionalistici assai mediocri: Boyle, in quel periodo, scrisse ad esempio che la guerra era dovuta all'intransigenza degli olandesi, "Se solo fossero un po' meno arroganti, capirebbero subito quanto siano generosi ed equi gli inglesi, se così vogliamo dire, e manderebbero tranquillamente avanti i loro affari, a tutto vantaggio del loro paese; a mio giudizio, non è che meritino di meglio". Ma in una lettera a Spinoza di quello stesso mese (settembre 1665), egli esprimeva solo il suo profondo disgusto: Una guerra delle più atroci non è utile ad altro che a trascinare dietro di sé tutta un'odissea di malanni e a cancellare dalla faccia della terra ogni traccia di umanità.

Qui si aspetta da un momento all'altro la notizia di una seconda battaglia navale, a meno che la vostra flotta non si ritiri di nuovo in porto. Il valore del quale dite che i vostri vanno a gara a dar prova, non è umano, ma bestiale. Giacché, se gli uomini agissero a lume di ragione non si scannerebbero a vicenda come gli animali della foresta.

Ma a che lamentarsi? Le passioni durano quanto gli uomini; ma nemmeno esse sono perpetue, e sono debellate dall'intervento dei migliori.

Spinoza condivideva appieno le frustrazioni di Oldenburg per la situazione politica internazionale. E anch'egli ne prendeva spunto per meditare sulla natura umana, svolgendo riflessioni sui "guerrieri assetati di sangue" che erano del resto perfettamente intonate al suo credo filosofico. Se quel celebre umorista [Democrito, filosofo greco del v secolo] vivesse oggi, morirebbe certamente dal ridere. Quanto a me, invece, queste masse armate non i mi fanno né ridere né piangere, ma piuttosto mi muovono a filosofare e a osservare più attentamente la natura umana. Non mi credo lecito, infatti di deridere la Natura e meno ancora di deplorarla, se penso che gli uomini, come tutto del resto, non sono che parte della Natura e io ignoro in che modo ciascuna parte si accordi con il suo tutto e in che modo si connetta con tutte le altre. E soltanto al difetto di questa conoscenza si deve se talune cose naturali, da me non percepite se non in maniera così mutila e parziale da non conformarsi alla nostra mentalità filosofica, prima d'ora mi apparivano vane, disordinate e assurde. Lascio, dunque, che ognuno viva a suo talento e che chi vuol morire muoia in santa pace, purché a me sia dato di vivere con la verità. Spinoza e Oldenburg nelle loro lettere parlarono anche molto di Huygens, che Spinoza ormai conosceva bene. I due si potrebbero essere incontrati casualmente all'Aia, magari frequentando gli stessi circoli, o tramite un intermediario. Ma può darsi anche che Spinoza sia andato in cerca di Huygens

subito dopo essersi trasferito a Voorburg. Quando Oldenburg era passato a trovarlo parecchi anni prima, gli aveva certamente detto di Huygens: tra l'altro egli all'epoca si trovava in Olanda proprio per andare da lui. E dopo aver discusso con Spinoza dovette subito rendersi conto di quanto i due si assomigliassero. A parte il loro comune interesse per diversi settori della filosofia naturale, soprattutto di impostazione cartesiana, entrambi erano inoltre esperti di matematica, ottica e pulitura delle lenti. E in effetti si dovettero capire al volo.

Spesso, quando si recava all'Aia, è probabile che Spinoza passasse a trovare Huygens, che poteva ricambiare poi la visita durante i ripetuti soggiorni nella proprietà di famiglia appena fuori Voorburg. I loro scambi di vedute furono ancor più facilitati nell'estate e nell'autunno del 1664, quando la peste si abbatté sull'Aia e Huygens, in compagnia del fratello Constantijn, si trasferì all'"Hofwijk". Nel complesso, sembra che Spinoza e Huygens abbiano passato parecchio tempo assieme tra il 1663 e il 1666, parlando di astronomia e di molti altri problemi di fisica, come ad esempio degli errori commessi da Cartesio nel calcolo delle leggi del moto. Huygens, autore di un'importante opera di teoria ottica, la *Diottrica*, ammirava le lenti di Spinoza e i suoi strumenti, "le [lenti] che l'ebreo di Voorburg ha nei suoi microscopi sono straordinariamente pulite", scriveva al fratello nel 1644, mentre Spinoza dal canto proprio si informava sempre sui progressi compiuti da Huygens in quel settore, riferendo ad esempio a Oldenburg che "Huygens è stato ed è tuttora occupato nella preparazione dei vetri diottrici; e a questo scopo ha costruito una macchina complicata, abbastanza precisa, con la quale può anche tornire le forme. A che cosa sia finora riuscito con essa non so, e a dire il vero non tengo molto a saperlo.

L'esperienza mi ha insegnato infatti che, nelle forme sferiche, la tornitura riesce meglio a mano libera che con qualunque macchina. La "macchina" di Huygens consentiva al pulitore di riporre il vetro in un apposito ricettacolo per accostarlo poi al tornio di intaglio; mentre Spinoza preferiva tenere in mano il vetro da appoggiare al tornio (costituito da una grande struttura in legno potenziata da un pedale).

Spinoza e Huygens avevano, per molti versi, personalità difformi. Il primo era un ebreo nato in una famiglia di mercanti che prediligeva la vita semplice e voleva guadagnarsi da vivere con un mestiere autonomo, e il secondo era invece un aristocratico olandese, che magari puliva anche le lenti, ma poi non le voleva vendere, giudicando questa un'occupazione troppo indegna. E in effetti, malgrado il loro cameratismo intellettuale, non pare che tra loro ci sia mai stata una relazione intima e affettuosa. Nelle lettere inviate da Parigi a suo fratello, Huygens non chiama Spinoza per nome, ma lo definisce "l'ebreo di Voorburg" o "l'Israelita"! Inoltre, pur apprezzando la sua abilità pratica con le lenti, non lo giudica molto competente in ottica teorica. E quando l'abate Gallois domanderà a Huygens, nel 1682, una copia del Trattato teologico-politico e della Opera posthuma di Spinoza, egli risponderà: "Spero di poter fare qui cosa di meglio per voi". Spinoza, dal canto suo, non pare che nutrisse per Huygens gli stessi sentimenti e la stessa fiducia che nutriva per altri suoi amici. C'era una certa distanza tra i due, resa evidente anche da un'osservazione che Spinoza fece alcuni anni dopo a Georg Schuller, fisico di Amsterdam. Nel 1675, Walther Ehrenfried von Tschirnhaus, amico di entrambi, aveva fatto conoscenza con Huygens a Parigi, come avevano raccomandato sia Schuller sia Spinoza. Huygens, avendo preso visione del Trattato teologico-politico, di cui Spinoza gli aveva inviato copia, faceva adesso pressioni su Tschirnhaus, che

aveva letto il manoscritto dell'Etica, per sapere se Spinoza aveva scritto qualcos'altro. Questo accadeva solo pochi mesi dopo che il filosofo aveva dato l'alt alla pubblicazione dell'Etica, per evitare le immancabili denunce. Tschirnhaus, sapendo della cautela di Spinoza e desiderando inoltre serbare il segreto come aveva promesso di fare quando aveva avuto il permesso di dare un'occhiata all'Etica, rispose a Huygens, come racconta Schuller, di "non conoscere nulla all'infuori delle dimostrazioni della prima e seconda parte dei Principi di Cartesio. E sul vostro conto non ha altro da riferire, spera che anche ciò non vi tornerà sgradito". Spinoza rispose a Schuller di essere contento che Tschirnhaus "si fosse comportato assai prudentemente nei miei riguardi nelle sue conversazioni con il signor Huygens". Forse erano migliori i suoi rapporti con il fratello di Christiaan, Constantijn, che condivideva la sua passione per le lenti, e per il disegno, e con il quale pare che abbia continuato a incontrarsi per un paio di anni dopo la partenza di Christiaan per Parigi, nel 1665. Ciò risulta chiaro dalle lettere di Christiaan al fratello Constantijn, inviate da Parigi tra il settembre 1667 e il maggio 1668; Ma c'erano ad ogni modo anche altre ragioni, a parte i fratelli Huygens, che spingevano Spinoza a recarsi all'Aia. In città egli aveva addirittura un pied a terre: la casa "Adamo ed Eva", proprietà di Daniel Tydeman, dove viveva il fratello Mesach. Certo, non era un centro di cultura cosmopolita paragonabile ad Amsterdam. Ma all'Aia c'erano comunque molti luminari con i quali conversare e confrontarsi. Prima di partire per Parigi, è probabile che Huygens avesse presentato a Spinoza un amico matematico, studioso di ottica e intagliatore di lenti (autore tra l'altro della Parva dioptrica), Johannes Hudde. Nato ad Amsterdam nel 1628, appartenente a una delle famiglie reggenti, Hudde aveva studiato medicina a Leida alla fine degli anni Cinquanta (dove, essendo compagno di studi di Lodewijk Meyer, può darsi che abbia incontrato per la prima volta Spinoza). Aveva scritto due trattati di matematica ed era entrato in contatto epistolare con molte celebrità del tempo nel campo della scienza e della geometria cartesiana, ma alla fine aveva rinunciato agli studi per dedicarsi alla vita politica. Nel 1667 era diventato dunque membro del vroedschap, cioè del consiglio governativo, di Amsterdam; e nel 1672 aveva assunto per la prima volta l'incarico di burgemeester della città, cosa che si sarebbe ripetuta ancora negli anni successivi.

Lui e Spinoza si scrissero per un breve periodo di tempo nella prima metà del 1666, discutendo soprattutto dell'esistenza e dell'unicità di Dio (le cui dimostrazioni Spinoza ripescò dall'Etica) e di geometria della rifrazione. Il fatto di mantenere una relazione amichevole con Hudde poteva rivelarsi utile a lungo andare, dato che Spinoza cercava sempre la protezione dell'élite politica, di cui Hudde faceva senz'altro parte, per scansare il possibile pericolo dei predicatori ortodossi. E forse fu proprio per tale ragione che egli coltivò questa relazione.

Nella primavera del 1665, prima della sconfitta della flotta olandese, Spinoza si recò per l'ennesima volta ad Amsterdam, sostando lì un paio di settimane. Probabilmente incontrò i suoi vecchi amici, tra cui De Vries, Bouwmeester, Serrarius e Meyer, che era adesso direttore del Teatro comunale di Amsterdam. E forse passò pure a visitare Boreel, a casa del quale si tenevano oramai le riunioni dei collegianti, e la libreria di Rieuwerts, giusto per vedere quali fossero le novità nel campo del libero pensiero. Sembra che Bouwmeester in quel periodo non fosse molto bendisposto nei suoi confronti, e di ritorno a Voorburg Spinoza si risentì alquanto del suo strano comportamento. Dapprima, il fisico non si era presentato all'arrivederci con l'amico in partenza da Amsterdam, e in seguito si era

dimenticato addirittura di passare a trovarlo durante un viaggio all'Aia. Non so se vi siate del tutto dimenticato di me, ma molte circostanze mi inducono a crederlo. E prima di tutto, volendo salutarvi prima di partire, credevo di incontrarvi senz'altro a casa vostra, dietro il vostro stesso invito; e invece seppi che eravate partito per l'Aia. Rientro allora a Voorburg, sicuro che almeno passando sareste venuto a trovarmi. E voi invece, come piacque agli dei, ve ne siete ritornato a casa senza neppure un saluto all'amico. Ho atteso da allora tre settimane, ma non ho avuto il bene di ricevere da voi nemmeno una lettera. Comunque, tutto perdonato.“ Spinoza non si era scordato dei sentimenti affettuosi di Bouwmeester e lo invitava a “proseguire con serietà, energia e sincero entusiasmo il lavoro, sempre mosso dal desiderio di consacrare la parte migliore della vostra vita alla coltura dell'intelletto e dell'anima“. Bouwmeester, all'inizio piuttosto diffidente, pare che avesse attraversato un lungo periodo di crisi e insicurezza. E Spinoza sperava di aiutarlo a ritrovare la fiducia in se stesso con un fitto scambio epistolare. “Dovete sapere che da tempo sospetto, e sono anzi sicuro, che avete meno fiducia nei vostri mezzi di quanto dovrete“. Spinoza lo invitava dunque a sentirsi libero di comunicargli i suoi pensieri, cosa che forse Bouwmeester, non sentendosi all'altezza, esitava a fare per paura che Spinoza mostrasse le sue lettere agli altri, i quali magari lo avrebbero preso in giro.

“Vi do la mia parola, promise in tal senso Spinoza, che d'ora in avanti le conserverò scrupolosamente e non le trasmetterò a nessuno senza il vostro permesso“. La mancata visita di Bouwmeester al filosofo, quando era passato nelle vicinanze di Voorburg, era quindi dovuta con ogni probabilità al suo senso di inferiorità nei confronti dell'amico sempre più famoso. E Spinoza, sensibile a questo, si sforzò in tutti i modi di metterlo a suo agio, dimostrandosi tanto premuroso nei riguardi dei suoi confidenti quanto questi lo erano coi lui, preoccupato non solo della loro salute fisica, ma anche del loro equilibrio mentale e affettivo. La salute di Spinoza, invece, dava segni di instabilità. Di ritorno da Amsterdam, si era fatto da solo un salasso per abbassare la febbre. “Da quando sono rientrato, mi sono già aperto una volta la vena, ma la febbre non mi è cessata, benché le mie condizioni siano in qualche modo migliorate, credo, per effetto del cambiamento d'aria“. Nella lettera scritta a Bouwmeester nel giugno del 1665 troviamo il primo accenno a quei problemi respiratori, ereditati presumibilmente dalla madre, che lo avrebbero portato alla tomba dodici anni dopo. Chiedeva a Bouwmeester la “conserva di rose“ che il dottore gli aveva promesso: si trattava di una mistura di boccioli di rosa, sorta di vitamina C, schiacciati con altrettanto zucchero e cotti in acqua fino a ottenere una consistenza densa. Era considerata una medicina per i disturbi respiratori. E benché Spinoza affermasse di stare meglio da un po' di tempo, egli probabilmente si aspettava ulteriori crisi in futuro. Affermava anche di avere sofferto diverse volte di febbre terzana, una forma di malaria che spesso provoca convulsioni febbrili, ma aggiungeva di “essersene disfatto con una buona dieta e di averla messa in fuga“. Nonostante le distrazioni della guerra, della peste, della malattia e delle lettere di Blijenburgh, il lavoro sulla grande esposizione geometrica delle sue idee metafisiche, psicologiche e morali, che in parte erano già state presentate, anche se in forma meno rigorosa, nel Breve trattato e poi accennate con prudenza nei “Pensieri metafisici“, andò tranquillamente avanti per tutto il 1664 e la prima metà del 1665. A giugno del 1665 sembra che Spinoza considerasse quanto aveva scritto fino a quel momento come un abbozzo quasi completo della sua *Philosophia*, più tardi ribattezzata *Etica*.

All'epoca, egli pensava ancora a un'opera tripartita, forse sulla scorta delle tre parti in cui era suddiviso il Breve trattato ("su Dio, l'uomo e il suo bene"). Ma la versione definitiva, che egli ebbe tra le mani solo nel 1675 e che alla fine pubblicarono postuma gli amici, fu ancora rivista, ampliata e riordinata infine in cinque parti (su Dio, la mente umana, le passioni, l'incatenamento dell'uomo alle passioni, e la libertà conferita dalla potenza dell'intelletto), con quello che era in origine il terzo libro suddiviso a sua volta in altri tre (dal terzo al quinto). L'abbozzo della prima parte, De Deo, che già circolava tra gli amici nel 1663, esisteva in quel periodo sia in una versione latina sia in una olandese, e così pure l'abbozzo della seconda (De natura & de eo mentis, "Sulla natura e l'origine della mente"), tradotti entrambi da Balling. A marzo del 1665, Spinoza parlava già a Blijenburgh del materiale che nella versione pubblicata sarebbe rientrato nel quarto libro che allora apparteneva invece al terzo. E di lì a poco, vale a dire a giugno di quell'anno, egli si sentiva ormai prossimo alla conclusione se aveva l'impressione che, pur restando da scrivere qualcosa, la traduzione in olandese della terza parte potesse essere avviata. La lettera inviata a Bouwmeester quello stesso mese ventilava tra l'altro la possibilità che fosse lo stesso Bouwmeester a svolgere la traduzione, probabilmente a causa del fatto che Balling era già morto. Riguardo alla terza parte della mia Filosofia, ne invierò presto un saggio a voi, se lo vorrete tradurre, o all'amico De Vries. E benché avessi deciso di non comunicarvi nulla prima di averla terminata, tuttavia siccome la cosa va per le lunghe più di quanto avessi pensato, non voglio che voi abbiate a interrompere di troppo i vostri studi. La terza parte del 1665 doveva contenere molto del materiale che sarebbe finito nella quarta e nella quinta parte della versione pubblicata. Ma certo è difficile per noi, oggi, immaginare che Spinoza considerasse pressoché il finale dell'opera senza avere ancora discusso, se non in via preliminare, della "potenza dell'intelletto", della libertà umana e della beatitudine, ossia delle più importanti conclusioni del lavoro e di tutti i problemi sviscerati nella quinta parte dell'edizione pubblicata. Quando Spinoza, pertanto, nell'autunno del 1665 mise da parte l'Etica tripartita per lavorare sul Trattato teologico-politico, egli aveva tra le mani una versione che all'epoca considerava quasi terminata ma in realtà avrebbe ancora rimaneggiato a fondo negli anni a venire. L'Etica è un'opera ambiziosa e sfaccettata. Ed è un testo davvero audace per la critica spietata e sistematica cui vengono sottoposte le correnti nozioni filosofiche di Dio, dell'uomo e dell'universo, con tutte le credenze teologiche e morali allegate. Nonostante la scarsità di riferimenti a pensatori del passato, il libro dà prova di una grande erudizione e di una approfondita conoscenza degli autori classici, medievali, rinascimentali e moderni, pagani, cristiani ed ebrei.

Platone, Aristotele, gli Stoici, Maimonide, Bacone, Cartesio e Hobbes (tra i tanti) appartengono tutti allo sfondo culturale dell'opera, che rimane comunque, ciononostante, uno dei trattati più originali dell'intera storia della filosofia. La lettura del libro è assai difficile, già solo per il formato. A un primo approccio, il testo scoraggia, se non addirittura intimidisce, il lettore non professionista. Con la sua architettura euclidea, fatta di definizioni, assiomi, postulati, proposizioni, e corollari, l'opera sembra pressoché impenetrabile. E a ciò va aggiunto che questa struttura geometrica, cui Spinoza aveva cominciato a pensare sin dal 1661, non è il rivestimento superficiale di un materiale che avrebbe potuto essere esposto diversamente, in forma magari più accessibile. Oltre a essere davvero imprescindibile sotto il profilo metodologico (e forse utile persino sotto il profilo

retorico e pedagogico) per conferire certezza e persuasività alle sue conclusioni, ricordiamo che le “deduzioni” sono gli argomenti grazie ai quali Spinoza dimostra le sue tesi, il metodo geometrico si rivela anche intrinseco ai contenuti stessi dell’epistemologia e della metafisica spinoziane. La struttura dell’universo, con i suoi nessi causali necessari, si rispecchia infatti nella struttura delle idee, con i suoi nessi logici necessari. Non solo, ma quella che per Spinoza è poi la forma ideale di conoscenza, cioè la percezione intuitiva dell’essenza delle cose, richiede, quantomeno inizialmente, un’apprensione dinamica e discorsiva, non dissimile da quella sviluppata nelle diverse proposizioni dell’Etica. Malgrado la difficoltà del libro, Spinoza pensava ad ogni modo che chiunque potesse coglierne la verità fino in fondo, a patto di concentrarsi e dominarsi a sufficienza, e questo perché siamo tutti dotati delle stesse facoltà cognitive. E per tale motivo, forse, che egli voleva (così sembra almeno) che una traduzione olandese dell’Etica fosse disponibile sin da subito, così da rendere accessibile “la verità” ai più: poiché quel che è in gioco in quest’opera è la nostra naturale eudaimonia, la nostra felicità o il nostro bene, che Spinoza credeva racchiusa appunto nella conoscenza di cui parlano le diverse proposizioni dell’Etica. Tale conoscenza esprime a conti fatti, e Spinoza intendeva dimostrarlo (nel senso forte della parola), la verità su Dio, sulla natura e su noi stessi: e, di riflesso, la verità sulla società, sulla religione e sulla vita. Pur discutendo a lungo, dalla prima alla terza parte, di problemi di! metafisica, fisica, antropologia e psicologia, Spinoza riteneva dunque] che il messaggio cruciale del suo testo fosse di natura etica: l’ambizione era quella di mostrare come la nostra felicità e il nostro bene risiedano, non in una vita incatenata alle passioni e ai beni transitori che di solito inseguiamo, ma in una vita interamente dedicata alla ragione. Ma per chiarire e provare questo, tuttavia, egli doveva prima demistificare l’universo ed esibirne l’autentico volto. E per far ciò c’era bisogno di una fondazione metafisica, di cui si occupa per l’appunto la prima parte, “Su Dio”, inizia con una serie di semplici, e piuttosto deludenti, definizioni di termini noti a qualsiasi filosofo del Seicento. “Per sostanza intendo ciò che è in sé ed è percepito per sé”; “Per attributo intendo ciò che l’intelletto percepisce della sostanza, come costituente la sua essenza”; “Per Dio intendo l’ente assolutamente infinito, cioè la sostanza che consta di infiniti attributi, di cui ognuno esprime eterna e infinita essenza“. Le definizioni della prima parte sono, sotto il profilo tecnico, il punto di partenza di Spinoza, anche se taluni critici hanno obiettato che esse contengono già diversi presupposti. Rispondendo in proposito a Simon de Vries, tuttavia, egli replicava che le definizioni non devono essere vere o dimostrabili, ma semplicemente “spiegare la cosa quale è o può essere da noi concepita“. Le definizioni sono infatti soltanto i concetti chiari su cui si fonda il resto del sistema. E sono seguite da un certo numero di assiomi che, a suo modo di vedere, appaiono ovvie e scontate a chiunque si interessi di filosofia (“Tutte le cose che sono, sono o in sé o in altro“; “Da una data causa determinata segue necessariamente un effetto“). Da tutto ciò consegue poi, necessariamente, la prima proposizione. E ogni proposizione successiva è a sua volta, dimostrata basandosi solo su quelle che precedono. Nelle prime quindici proposizioni, Spinoza espone i tratti principali della sua immagine di Dio. Dio è infinito, esiste necessariamente (ossia non ha causa), ed è l’unica sostanza dell’universo. C’è una sola sostanza nell’universo, infatti, ed è Dio: qualsiasi altra cosa esista, essa è in Dio. Pi: La sostanza precede per natura le sue affezioni. Due sostanze, aventi diversi attributi, non hanno nulla in comune tra loro.

Di due cose, che non hanno nulla in comune tra loro, l'una non può essere causa dell'altra. Due o più cose distinte si distinguono fra loro o per la diversità degli attributi delle sostanze, o per la diversità delle loro affezioni. In natura non si possono dare due o più sostanze della stessa natura o attributo. Una sostanza non può essere prodotta da un'altra sostanza. Alla natura della sostanza appartiene di esistere. Ogni sostanza è necessariamente infinita.

Quanta più realtà o essere ha una cosa, tanti più attributi le competono. Ogni attributo di una stessa sostanza deve essere concepito per sé. Dio, ossia la sostanza che consta di infiniti attributi, di cui ognuno esprime eterna e infinita essenza, necessariamente esiste. [La prova di questa proposizione è data semplicemente dalla classica prova ontologica dell'esistenza di Dio“.

Spinoza scrive che: “Se lo neghi, concepisci, se può avvenire che Dio non esista. Allora, per l'assioma 7 (“L'essenza di tutto ciò che si può concepire come non esistente non implica l'esistenza”), la sua essenza non implica l'esistenza. Ma ciò, per la proposizione 7, è assurdo.

Dunque Dio esiste necessariamente. Non si può concepire secondo verità nessun attributo della sostanza, dal quale segua che la sostanza può essere divisa. La sostanza assolutamente infinita è indivisibile. Oltre Dio non si può né dare né concepire alcuna sostanza. Questa prova che Dio, ente infinito, necessario, incausato e indivisibile, è la sola sostanza dell'universo colpisce per eleganza ed efficacia, dotata com'è della spoglia bellezza di una deduzione logica ben costruita. Prima, si statuisce che due sostanze non possono condividere lo stesso attributo o la stessa essenza. Poi, si dimostra che c'è una sostanza con infiniti attributi (cioè Dio; E infine, si trae la conclusione che l'esistenza di questa sostanza infinita esclude l'esistenza di ogni altra sostanza. Se infatti vi fosse una seconda sostanza, essa dovrebbe avere una qualche essenza o un qualche attributo. Ma dato che Dio possiede tutti gli attributi possibili, l'attributo che dovrebbe possedere questa seconda sostanza sarebbe uno degli attributi già posseduti da Dio. E dal momento che si è già statuito che non ci possono essere due sostanze con lo stesso attributo, non ci può essere una seconda sostanza oltre a Dio. Se Dio è la sola sostanza e se (per l'assioma 1) qualsiasi cosa esista deve essere o una sostanza o in una sostanza, allora qualsiasi altra cosa deve essere in Dio. “Tutto ciò che è, è in Dio, e niente può essere né essere concepito senza Dio“. Non appena enunciata questa conclusione provvisoria, Spinoza passa subito a rivelare l'obiettivo che ha di mira. La sua definizione di Dio, condannata sin dai tempi del bando dalla comunità ebraica nella forma “Dio esiste solo in senso filosofico”, intende sbarrare la strada a ogni immagine antropomorfa dell'essere divino.

Nello scolio della proposizione, Spinoza si pronuncia infatti contro “quelli che immaginano che Dio, a somiglianza dell'uomo, consti di corpo e di mente, e sia soggetto alle passioni. Ma quanto si allontanino dalla vera conoscenza di Dio, risulta abbastanza da ciò che è stato dimostrato“. Oltre a essere falsa, questa concezione di Dio può tra l'altro avere solo effetti deleteri sulla libertà e l'attività dell'uomo. In larga misura, il linguaggio tecnico del primo libro è di schiette origini cartesiane. Ma neanche un cartesiano assai devoto alla causa avrebbe capito facilmente il significato delle proposizioni 1-15. Che cosa vuol dire infatti che Dio è sostanza e che ogni altra cosa è “in” Dio? Spinoza sta forse sostenendo che le rocce, i tavoli, le sedie, gli uccelli, le montagne, i fiumi e gli esseri umani sono tutti proprietà di Dio, e si possono dunque predicare di Dio (un po' come si dice che il tavolo “è rosso”)? Pare strano pensare che oggetti e individui, tutto ciò che noi

pensiamo comunemente come “cose” a sé stanti, siano, a conti fatti, semplici proprietà di un'altra cosa.

E Spinoza capiva la stranezza di queste affermazioni, per non parlare dei problemi filosofici che ne derivano. Quando una persona sente un dolore, ne consegue che il dolore è alla fin fine solo una proprietà di Dio, e che pertanto Dio prova dolore? Enigmi del genere spiegano forse perché a partire dalla proposizione 16 si assista a un sottile ma cruciale slittamento terminologico. Dio è adesso descritto, infatti, non più come la sostanza soggiacente a ogni cosa, bensì come la causa universale, immanente e fondante di tutto ciò che esiste: “Dalla necessità della divina natura devono seguire infinite cose in infiniti modi (cioè tutte quelle cose che possono cadere sotto un intelletto infinito)”. Secondo la tradizionale concezione giudaico-cristiana della divinità, Dio è un creatore trascendente, vale a dire un ente che fa esistere un mondo distinto da lui, creandolo dal nulla. Dio crea questo mondo con un atto spontaneo di libero arbitrio, un atto che avrebbe potuto anche non compiere. Al contrario, il Dio di Spinoza è la causa di tutte le cose nel senso che tutte le cose discendono necessariamente e causalmente dalla natura divina. O, come dice Spinoza, dall'infinita potenza o natura di Dio “tutte le cose sono derivate necessariamente e seguono sempre per la stessa necessità: nel medesimo modo che dalla natura del triangolo, dall'eternità e per l'eternità, segue che i suoi tre angoli devono essere eguali a due retti“. L'esistenza del mondo è dunque matematicamente necessaria. E' impossibile che Dio esista e non esista invece il mondo. Ciò non significa che Dio non abbia creato liberamente il mondo, dal momento che non c'era nulla al di fuori di lui che lo potesse costringere a creare il mondo. Ma Spinoza nega, comunque, che Dio abbia creato il mondo con un atto indiscriminato e arbitrario di libertà. Dio non avrebbe potuto fare altrimenti. Non esistono possibili alternative al mondo effettivo, e non c'è nessuna contingenza o spontaneità nel mondo. Tutto è perfettamente e necessariamente determinato. Nella natura delle cose non c'è niente di contingente, ma tutte le cose sono determinate dalla necessità della divina natura a esistere e a operare in un certo modo. Le cose non poterono essere prodotte da Dio in nessun'altra maniera, né in un ordine diverso da come sono state prodotte. Ci sono però differenze nel modo in cui le diverse cose dipendono da Dio. Taluni aspetti dell'universo provengono necessariamente da Dio solo, o meglio, dalla natura assoluta di uno dei suoi attributi. Questi sono gli aspetti universali, infiniti ed eterni del mondo, che non possono generarsi o perire. E tra di essi si contano le leggi più generali dell'universo, che governano nel loro insieme ogni cosa. Dall'attributo dell'estensione discendono allora le leggi degli oggetti estesi (le verità della geometria) e le leggi del moto e riposo dei corpi (le leggi della fisica); mentre dall'attributo del pensiero discendono le leggi del pensiero (la logica) e quello che viene definito “l'intelletto di Dio“. ”Le cose particolari, afferma in tal senso Spinoza, non sono nulla se non affezioni degli attributi divini, ossia modi in cui gli attributi di Dio si esprimono in una certa e determinata maniera“. Ma ci sono tuttavia due ordini o registri di causalità che regolano la produzione e le azioni delle cose particolari.

Da un lato, appunto, esse sono determinate dalle leggi generali dell'universo che discendono direttamente dalla natura divina. E dall'altro, ogni cosa particolare può anche agire su, o subire l'azione di, un'altra cosa particolare. Per cui, il comportamento concreto di un corpo in movimento non è funzione solo delle leggi universali del moto, ma anche del movimento e del riposo degli altri corpi che lo

circondano e con i quali esso viene in contatto. La metafisica spinoziana di Dio è ben riassunta da una frase che compare solo nell'edizione latina (non in quella olandese!) dell'Etica: "Dio o Natura", Deus sive Natura: "L'ente eterno e infinito, che chiamiamo Dio o Natura, agisce con la medesima necessità con la quale esiste".

E' una frase ambigua, quasi si potesse dire altrettanto bene che Spinoza divinizza la natura o naturalizza Dio. Ma un lettore attento non può comunque fraintendere il suo pensiero.

(Furono probabilmente gli amici che dopo la morte pubblicarono la sua opera a lasciar fuori la clausola "o Natura" dall'edizione olandese, accessibile a un vasto pubblico, per evitare così le prevedibili reazioni che una simile identificazione avrebbe potuto scatenare).

Esistono, Spinoza ribadisce a più riprese, due lati della Natura. In primo luogo, si ha l'aspetto attivo, produttivo dell'universo, Dio e i suoi attributi, da cui segue ogni cosa. Questo è quanto Spinoza, utilizzando gli stessi termini impiegati già nel Breve trattato, chiama Natura naturans, ossia "natura naturante". E questo è, in senso stretto, Dio. L'altro aspetto della natura è quello prodotto e sorretto dall'aspetto attivo, la Natura naturata. Per Natura naturata intendo tutto ciò che segue dalla necessità della natura di Dio, o da uno degli attributi di Dio, vale a dire tutti i modi degli attributi di Dio, in quanto si considerano come cose che sono in Dio e che senza Dio non possono né essere né essere concepite. La principale tesi del primo libro è che la Natura è un tutto indivisibile, sostanziale e senza causa, ossia l'unico tutto sostanziale. Al di fuori della Natura non c'è nulla: tutto ciò che esiste fa parte della Natura ed è fatto essere dalla Natura secondo una necessità deterministica. Questo ente unificato, unico, produttivo e necessario è per l'appunto quanto si intende per "Dio". A causa della necessità inerente alla Natura, non c'è dunque alcuna teleologia nell'universo. La Natura non agisce secondo scopi e le cose non esistono per soddisfare intenti particolari. Non esistono "cause finali" (per usare una comune espressione aristotelica).

Dio non "fa" le cose per amore di qualcos'altro. L'ordine delle cose discende semplicemente dalle essenze di Dio, con inviolabile determinismo. E ogni accenno agli intenti di Dio, alle sue intenzioni, ai suoi scopi, alle sue preferenze, è dunque solo una finzione antropomorfa. Tutti i pregiudizi che passo a indicare dipendono da questo soltanto, che cioè gli uomini comunemente suppongono che tutte le cose naturali, come essi stessi, agiscano per un fine, e anzi asseriscono come cosa certa che lo stesso Dio dirige a un certo fine tutte le cose, dicono infatti che Dio ha fatto tutte le cose per l'uomo, e l'uomo perché adorasse lui. Dio non è un pianificatore orientato verso un obiettivo, che poi giudica le cose per come esse obbediscono ai suoi intenti. Le cose accadono solo a causa della Natura e delle sue leggi.

"La Natura non si è prefissa alcun fine... Ogni cosa procede per una certa eterna necessità di natura". Credere altrimenti significa cadere in balia delle stesse superstizioni che stanno al centro delle religioni istituzionalizzate. [Gli individui] trovando in sé e fuori di sé non pochi mezzi che giovano parecchio per conseguire il proprio utile, come per esempio gli occhi per vedere, i denti per masticare, erbe e animali per cibarsi, sole per illuminare, mare per allevare pesci, eccetera, è avvenuto che considerino tutte le cose naturali come mezzi per il loro utile; e poiché sanno che quei mezzi sono stati da loro trovati ma non preparati, ne hanno tratto motivo per credere che esista qualcun altro che ha preparato quei mezzi per il loro uso. Infatti, dopo aver considerato le cose come mezzi, non poterono credere che esse si fossero fatte da sé; ma dai mezzi che essi sogliono prepararsi, doverono

concludere che ci fosse qualche o alcuni reggitori della natura, forniti di libertà umana, che si fossero curati di tutto per loro, e avessero fatto tutto per il loro uso. Ma anche l'indole di questi, per non averne mai sentito dir nulla, doverono giudicare alla stregua della loro, e quindi stabilirono che gli Dei indirizzano tutto a uso degli uomini, perregarli a sé ed essere da loro tenuti in sommo onore; onde avvenne che tutti escogitassero diverse maniere di adorare Dio, secondo la loro indole, affinché Dio li preferisse agli altri, e dirigesse tutta la natura ad uso della loro cieca cupidità e insaziabile avidità. E così questo pregiudizio si mutò in superstizione e mise profonde radici nelle loro menti. Un Dio giudice che pianifica e agisce secondo precisi propositi è un Dio da obbedire e lusingare. E predicatori opportunisti possono allora giocare con i nostri timori e le nostre speranze dinanzi a un Dio del genere, prescrivendo azioni calcolate apposta per evitare i castighi e meritare ricompense. Ma, ribadisce Spinoza, pensare che Dio o la Natura agiscano per un qualche scopo, scoprire cioè un disegno nella Natura significa fraintendere la Natura e "capovolgerla completamente", facendo precedere l'effetto (il risultato finale) alla vera causa. E nemmeno Dio compie miracoli, poiché non ci si può scostare in alcun modo dal corso naturale e necessario delle cose. La fede nei miracoli è dovuta unicamente all'ignoranza delle vere cause dei fenomeni. Se, per esempio, da un tetto cade una pietra in testa a qualcuno e lo uccide, dimostreranno che la pietra è caduta per uccidere l'uomo in questo modo: se non è caduta a tal fine, per volontà di Dio, come mai hanno potuto convergere per quel caso tante circostanze (giacché spesso ne concorrono appunto molte insieme)? Forse risponderai che soffiava il vento e l'uomo passava di là, e che perciò è avvenuto. Ma domanderanno: perché il vento soffiò in quel momento? Perché in quel medesimo tempo l'uomo passava di là? Se rispondi ancora che il vento era sorto in quel momento per il fatto che il giorno precedente il mare, con il tempo ancora tranquillo, aveva cominciato ad agitarsi; e per il fatto che l'uomo era stato invitato da un amico; chiederanno di nuovo, giacché non c'è fine al domandare, perché il mare era agitato e perché l'uomo era stato invitato per quel giorno. E così via, non cesseranno di chiedere le cause delle cause, finché non ti sarai rifugiato nella volontà di Dio, cioè nell'asilo dell'ignoranza. Le parole di Spinoza sono assai pesanti, ed egli non era del resto inconsapevole dei rischi che correva.

Gli stessi predicatori che sfruttano la nostra credulità sono poi coloro che fulminano chiunque cerchi di scostare "le tende e mostrare il vero volto della Natura. "Chi ricerca le vere cause dei miracoli, e chi si studia di capire da saggio le cose naturali e non di meravigliarsene come uno stolto, è ritenuto e proclamato ora eretico e ora empio da quelli che il volgo adora come interpreti della natura e degli dèi. Essi sanno infatti che, tolta l'ignoranza, vien meno lo stupore, l'unico mezzo che abbiano di sostenere e difendere la loro autorità". Nella seconda parte, Spinoza passa a prendere in esame l'origine e la natura dell'essere umano. I due soli attributi divini di cui noi abbiamo cognizione sono l'estensione e il pensiero. Il che di per sé implica una tesi sorprendente agli occhi dei suoi contemporanei, che sarà spesso fraintesa e sempre vilipesa. Quando Spinoza afferma nella proposizione 2 che "l'estensione è attributo di Dio, ossia Dio è cosa estesa", quasi tutti penseranno infatti, sbagliandosi, che a suo avviso Dio sia qualcosa di corporeo. E per questa ragione lo "spinozismo" diventerà sinonimo per i suoi critici di ateismo materialistico. Ciò che è in Dio, tuttavia, non è la materia stessa, bensì l'estensione in quanto essenza.

E l'estensione e il pensiero sono due essenze distinte, che non hanno

assolutamente nulla in comune. I modi, o le espressioni, dell'estensione sono i corpi fisici; mentre i modi del pensiero sono le idee. E dato che l'estensione e il pensiero non hanno nulla in comune, i due reami della materia e della mente sono sistemi separati da un punto di vista causale. Tutto quanto è esteso proviene solo dall'attributo dell'estensione. Ciascun evento corporeo fa parte, cioè, di un'infinita serie causale di eventi corporei ed è determinato unicamente dalla natura dell'estensione e dalle sue leggi, oltre che dalle sue relazioni con gli altri corpi estesi. Allo stesso modo, ogni idea proviene soltanto dall'attributo del pensiero, è parte integrante di un'infinita serie di idee, ed è determinata unicamente dalla natura del pensiero e dalle sue leggi, oltre che dalle sue relazioni con le altre idee. In altri termini, non c'è alcuna interazione causale tra i corpi e le idee, o tra il fisico e il mentale. Anche se c'è tuttavia una perenne correlazione, o un parallelismo, tra le due serie. Per ciascun modo dell'estensione che forma un composto relativamente stabile di materia si dà, infatti, un corrispondente modo del pensiero. E, insiste Spinoza, "un modo dell'estensione e l'idea di questo modo sono una sola e medesima cosa". Data la fondamentale e soggiacente unità della Natura, o della sostanza, il pensiero e l'estensione non sono che due diversi modi di "comprendere" una sola e stessa Natura. Ogni cosa materiale possiede dunque la sua specifica idea, una sorta di concetto platonico, che la esprime o rappresenta. E dato che quest'idea non è poi che un modo di uno degli attributi divini, il pensiero, essa è in Dio, e l'infinita serie di idee costituisce la stessa mente divina. O, come spiega Spinoza: Un cerchio esistente in natura e l'idea del cerchio, che è anche in Dio, sono una sola e medesima cosa, che viene spiegata mediante diversi attributi; e perciò sia che concepiamo la natura sotto l'attributo dell'estensione, sia sotto l'attributo del pensiero, sia sotto qualsiasi altro, troveremo un solo e medesimo ordine, ossia una sola e medesima connessione di cause, cioè che le stesse cose si susseguono da una parte e dall'altra. Da ciò consegue, egli prosegue, che le relazioni causali tra i corpi si rispecchiano nelle relazioni logiche tra le idee di Dio. O, come egli puntualizza nella proposizione 7, "l'ordine e la connessione delle idee è identico all'ordine e alla connessione delle cose". Un tipo di corpo esteso, ad ogni modo, è assai più complesso di ogni altro per quanto riguarda la sua composizione e la sua predisposizione ad agire e a subire l'azione di altri corpi. E questa complessità si riflette in una idea particolare. Il corpo in questione è il corpo umano; e l'idea corrispondente è l'anima, ossia la mente umana. La mente, dunque, alla stregua di ogni altra idea, è solo uno specifico modo di un attributo divino, il pensiero. Qualunque cosa accada al corpo, si riflette o si esprime nella mente. Per cui, la mente percepisce, più o meno oscuramente, ciò che ha luogo nel suo corpo. E attraverso l'interazione del proprio corpo con corpi diversi, la mente capisce ciò che accade nel mondo fisico che sta attorno. Anche se la mente umana non interagisce con il suo corpo più di quanto interagisca un qualsiasi modo del pensiero con un modo dell'estensione. Uno dei problemi più scottanti nella filosofia del Seicento, che forse costituisce l'eredità più importante del dualismo cartesiano, è quello dell'unione di due sostanze completamente diverse tra loro, la mente e il corpo, in un essere umano: come fanno a interagire? Come può il corpo esteso produrre effetti sulla mente inestesa, incapace di contatti o movimenti, come può "muoverla", cioè produrre effetti su di essa, quali il dolore, la sensazione o la percezione? Spinoza, in realtà, nega che! l'essere umano sia l'unione di due sostanze. La mente umana e il corpo umano sono semmai due espressioni differenti, secondo il pensiero e secondo l'estensione, di una sola e medesima cosa.

E dato che non c'è alcuna interazione causale tra la mente e il corpo, il cosiddetto problema! mente-corpo, da un punto di vista strettamente tecnico, non sussiste. La mente umana contiene idee, alla stregua di Dio. Alcune di queste idee, immagini sensoriali, "sensazioni" qualitative (come il dolore e il piacere), dati percettivi, sono fenomeni qualitativi e imprecisi, essendo solo l'espressione nel pensiero di stati e di affezioni del corpo da parte dei corpi circostanti. Tali idee non forniscono dunque una conoscenza vera e adeguata del mondo, ma solo un'immagine soggettiva, parziale e relativa del modo in cui le cose appaiono in quel momento a chi le percepisce. Non c'è nessun ordine sistematico in queste percezioni, e nessun controllo critico da parte della ragione. "Tutte le volte che la mente umana percepisce le cose secondo il comune ordine della natura, non ha di se stessa, del suo corpo e dei corpi esterni una conoscenza adeguata, ma solo confusa e mutila". In situazioni come queste, le nostre idee sono determinate unicamente dagli incontri fortuiti e casuali con le cose del mondo esterno. E questa conoscenza superficiale non ci fa mai conoscere la vera essenza di tali cose. E' semmai fonte perenne di errori e inganni. Non solo, ma la "conoscenza tramite esperienze casuali" è anche all'origine di grandi delusioni, dato che noi, pensandoci liberi, restiamo, nella nostra ignoranza, inconsapevoli di quanto siamo invece determinati da cause. Le idee adeguate, viceversa, si formano in modo razionale e ordinato, e sono necessariamente vere e rivelative della vera essenza delle cose. E la "ragione", ossia il secondo genere di conoscenza (dopo "l'esperienza casuale"), consiste appunto nell'apprensione dell'essenza delle cose grazie a un procedimento discorsivo e deduttivo. "Idea vera non significa altro che conoscere una cosa alla perfezione, o nel modo migliore". In tal modo, si afferrano i nessi causali della cosa, non solo in relazione ad altri oggetti, ma, cosa più importante, in relazione agli attributi di Dio e ai modi infiniti che ne conseguono direttamente (le leggi di natura). L'idea adeguata di una cosa situa in maniera chiara e distinta il suo oggetto in tutti i suoi nessi causali, mostrando non solo che esso è, ma anche come e perché esso è. Chi conosce veramente una cosa capisce dunque le ragioni per cui essa è stata determinata a essere e non potrebbe essere altrimenti. "Nella natura della ragione non è di contemplare le cose come contingenti, ma come necessarie". Mentre chi crede che qualcosa si sia prodotto in maniera accidentale o spontanea, non ha afferrato in maniera adeguata la causa della cosa, e ha una familiarità solo parziale e "mutila" con la cosa stessa. Poiché percepirla tramite idee adeguate significa percepire anche la necessità inerente alla Natura. La sola esperienza sensibile non può fornirci dunque la stessa informazione trasmessaci dall'idea adeguata. I sensi presentano le cose per come esse ci appaiono sotto una certa prospettiva e in un certo istante. Mentre un'idea adeguata, mostrando come una cosa derivi necessariamente dall'uno o dall'altro degli attributi divini, ce la presenta nei suoi aspetti "eterni", sub specie aeternitatis, come dice Spinoza, senza alcuna relazione con il tempo. "Nella natura della ragione è di contemplare le cose come necessarie e non come contingenti. La ragione percepisce infatti questa necessità delle cose secondo verità, cioè com'è in sé. Ma questa necessità delle cose è la stessa necessità della natura eterna di Dio: dunque nella natura della ragione è di contemplare le cose sotto questa specie di eternità". E il terzo tipo di conoscenza, l'intuizione, è quello che afferra con un singolo atto di intuizione quanto è conosciuto dalla ragione. La concezione spinoziana della conoscenza adeguata diventa così la testimonianza di una fiducia incrollabile nelle facoltà cognitive dell'essere umano. Neppure Cartesio pensava che noi potessimo

conoscere tutto della Natura, penetrandone i più intimi segreti con quel grado di certezza e di profondità che Spinoza reputa invece possibile. E lo stesso Lodewijk Meyer, nella sua prefazione ai Principi della filosofia di Cartesio, già metteva in luce questa differenza tra i due.

Né si deve passare qui sotto silenzio che lo stesso conto, ossia che si tratta di cose dette secondo l'intenzione di Cartesio, si deve fare di quel che si trova affermato in alcuni luoghi, e cioè che "questo o quello supera la comprensione umana". Infatti, nemmeno questa affermazione deve essere intesa come se il nostro autore vi esprimesse il proprio intendimento. Egli infatti giudica che tutte queste cose, e anche molte altre ancor più sublimi e sottili, non solo possono essere da noi concepite chiaramente e distintamente, ma possono anche essere spiegate molto agevolmente, se solo l'intelletto umano, nella ricerca della verità e nella conoscenza delle cose, imbroccherà una via diversa da quella aperta e spianata da Cartesio. Va sottolineato anche che, dal momento che per Spinoza la conoscenza adeguata di un qualsiasi oggetto, e della Natura nel suo insieme, implica una conoscenza diretta di Dio e del modo in cui le cose si ricollegano a Dio e ai suoi attributi, egli può poi affermare tranquillamente che noi siamo capaci, in linea di principio, di conoscere Dio stesso in maniera adeguata e perfetta: "La conoscenza dell'essenza eterna e infinita di Dio, che ogni idea implica, è adeguata e perfetta". "La mente umana ha conoscenza adeguata dell'essenza eterna e infinita di Dio". Nessun altro filosofo ha mai fatto un'affermazione del genere.

Ma nessun altro filosofo ha mai neppure identificato Dio con la Natura.

Spinoza si impegna in un'analisi tanto dettagliata della composizione dell'essere umano poiché la cosa è necessaria per mostrare che l'uomo fa parte della natura ed è immerso nella stessa trama di cause ed effetti in cui è immerso ogni altro essere dotato di pensiero e di estensione.

Il tutto, però, ha ovviamente serie ricadute in campo etico. In primo luogo, infatti, questo vuol dire che l'essere umano non è dotato di libertà, quantomeno nel senso comune del termine. Dato che la nostra mente e gli eventi che hanno luogo in essa sono semplici idee, immerse nella sequenza di cause che discende direttamente dall'attributo divino del pensiero, le nostre azioni e volizioni sono determinate allora come ogni altro evento naturale. "Nella mente non c'è nessuna volontà assoluta, cioè libera, ma la mente è determinata a volere questo o quello da una causa, che del pari è determinata da un'altra, e questa ancora da un'altra, e così all'infinito". E quel che vale per la volontà (e, naturalmente, per il corpo) vale pure per tutti gli altri fenomeni psichici. Spinoza ritiene che questo punto non sia stato afferrato bene dai suoi predecessori, che sembrano invece voler porre l'uomo su di un piedistallo situato al di fuori (o al di sopra) della natura. Sembra che la maggior parte di coloro che hanno scritto sugli affetti e il modo di vivere degli uomini, non trattino di cose naturali, che seguono le leggi comuni della natura, ma di cose che sono al di fuori della natura.

Sembra anzi che concepiscano l'uomo nella natura come uno Stato nello Stato, perché credono che l'uomo turbi, piuttosto che seguire, l'ordine della natura, che abbia una assoluta potenza sulle proprie azioni, e non sia determinato da niente altro che da se medesimo. Cartesio, ad esempio, volendo preservare la libertà dell'essere umano, pensava che l'anima dovesse essere concepita come estranea alle leggi deterministiche che governano l'universo materiale. L'intento di Spinoza nella terza e nella quarta parte dell'edizione pubblicata, come egli chiarisce nella prefazione alla terza parte, è invece quello di restituire alla vita volitiva ed emotiva

dell'essere umano il posto che le spetta di diritto nella natura. Poiché non c'è nulla al di fuori della natura, nemmeno la mente umana. La natura è infatti sempre la stessa, e la sua virtù e potenza di agire è una e medesima dappertutto; cioè le leggi e le regole della natura, secondo le quali tutte le cose divengono, e da certe forme si tramutano in altre, sono dovunque e sempre le stesse, e perciò uno e medesimo deve anche essere il modo di intendere la natura di tutte le cose, quali che siano, ossia mediante le universali leggi e regole della natura. I nostri affetti dunque, l'amore, l'odio, la vergogna, l'invidia, l'orgoglio, la gelosia, e via dicendo, "conseguono dalla stessa virtù e necessità della natura, come le altre cose singole". E Spinoza può spiegare di conseguenza queste emozioni come avrebbe spiegato qualsiasi altro evento naturale, ossia concependole come determinate alla stregua di un corpo in movimento o di una figura geometrica. "Perciò tratterò della natura e delle forze degli affetti, e del potere della mente di dominarli, con lo stesso metodo con cui ho trattato, nelle parti precedenti, di Dio e della mente, e considererò le azioni umane e gli appetiti come se fosse questione di linee, superfici o corpi". I nostri affetti si dividono in azioni e passioni. Quando la causa di un evento risiede nella nostra natura, cioè nella nostra conoscenza, o nelle nostre idee adeguate, allora siamo in presenza di una mente che agisce. Quando invece ci accade qualcosa la cui causa non risiede nella nostra natura, vuol dire che in quell'istante siamo passivi e stiamo subendo un'azione. Quel che interviene in ogni caso, sia quando agiamo sia quando subiamo un'azione, è un certo cambiamento nelle nostre capacità fisiche o mentali, ossia ciò che Spinoza chiama un "incremento o decremento della nostra potenza di agire", o della nostra "potenza di perseverare nell'essere". Ogni essere è dotato per natura di una simile potenza, o di un simile impulso. Questo conatus, sorta di inerzia esistenziale, costituisce anzi l'"essenza" di ogni essere. "Ogni cosa, per quanto è in essa, si sforza di perseverare nel suo essere". E un affetto non è altro che un mutamento di questa potenza, in meglio oppure in peggio. Gli affetti che diciamo azioni sono perciò mutamenti di questa potenza che hanno origine (o "causa adeguata") in noi stessi; mentre gli affetti che diciamo passioni sono quelli che hanno origine fuori di noi. L'obiettivo cui tutti dovremmo mirare è la totale liberazione dalle passioni, o quantomeno, visto che ciò in realtà non si può ottenere, la moderazione e il contenimento delle passioni. In tal modo, infatti, noi diventiamo davvero autonomi e attivi. E se riusciamo a farlo, allora siamo "liberi", nel senso che qualunque cosa ci capiti essa sarà il frutto, non del mondo esterno, ma della nostra stessa natura (che a sua volta, comunque, deriva ed è determinata necessariamente dagli attributi divini, ossia dalla sostanza di cui la nostra mente e il nostro corpo non sono che semplici modi), il che ci libera simultaneamente dei fastidiosi sbalzi morali che turbano la nostra esistenza. Il solo modo di giungere a questo risultato è ovviamente quello di incrementare il più possibile la nostra conoscenza, o la nostra riserva di idee adeguate, eliminando le idee inadeguate che non derivano dalla natura autentica della nostra mente ma dal suo essere soggetta all'affezione del suo e di tutti gli altri corpi. In altre parole, noi dobbiamo disfarci della nostra fiducia nei sensi e nell'immaginazione, dato che una vita basata sui sensi e sull'immaginazione è una vita soggetta all'affezione e all'influenza da parte degli oggetti circostanti, per fare invece affidamento il più possibile sulle nostre facoltà razionali.

A causa della nostra innata tendenza a perseverare, che, nel caso degli essere umani, si può pure definire "volontà" o "appetito", noi andiamo tutti

impulsivamente alla ricerca delle cose che pensiamo esserci utili per incrementare la nostra potenza, fuggendo viceversa quelle che a nostro giudizio indeboliscono e intaccano la nostra potenza di agire. Il che offre a Spinoza lo spunto per stilare un vero e proprio catalogo delle passioni umane. Le passioni sono infatti il frutto dell'azione esercitata su di noi dagli oggetti esterni. La letizia, ad esempio, è semplicemente il movimento o il passaggio a una maggiore capacità di azione. "Intenderò dunque per letizia... la passione per la quale la mente passa a una maggiore perfezione". Ed essendo una passione, anche la letizia è sempre provocata da un oggetto esterno. Mentre la tristezza è il passaggio a uno stato di minore perfezione, anch'esso causato da un oggetto esterno. L'amore, dal canto proprio, è solo una forma di letizia unita alla consapevolezza della causa esterna che ha prodotto il passaggio a una maggiore perfezione. Noi amiamo, cioè, quell'oggetto da cui traiamo beneficio e che causa la nostra letizia. Mentre l'odio non è altro che "la tristezza accompagnata dall'idea di una causa esterna". La speranza, poi, è "una letizia incostante, sorta dall'immagine di una cosa futura o passata, del cui accadere dubitiamo". Noi speriamo, in altri termini, quel qualcosa la cui presenza, seppure incerta, potrebbe suscitare la nostra letizia. Mentre temiamo quel qualcosa la cui presenza, altrettanto incerta, potrebbe suscitare la nostra tristezza. E quando il dubbio si trasforma in realtà, la speranza si tramuta in sicurezza, mentre il timore si tramuta in disperazione.

Tutte le emozioni umane, non essendo altro che passioni, sono dirette sempre verso l'esterno, verso le cose e la loro capacità di colpirci in un modo o nell'altro. Infiammati dalle nostre passioni e dai nostri desideri, noi ricerchiamo oppure fuggiamo quegli oggetti che possono causarci letizia o tristezza. "Tutto ciò che immaginiamo conduca alla letizia, noi ci sforziamo di promuoverlo; ciò che invece immaginiamo contrasti la letizia o conduca alla tristezza, ci sforziamo di rimuoverlo o distruggerlo". Timori e speranze fluttuano poi a seconda che consideriamo gli oggetti desiderati o avversi come remoti, prossimi, necessari, possibili, o affatto inverosimili. Ma gli oggetti delle nostre passioni, essendo esterni, sono comunque fuori del nostro controllo. Dunque, più accettiamo di farci dominare da essi, e più siamo soggetti a passioni, diventando sempre meno attivi e liberi. Il risultato sarà allora quello, piuttosto patetico, di una vita in balia delle passioni, tutta dedicata alla ricerca o all'allontanamento degli oggetti mutevoli e sfuggenti che le scatenano: "Noi siamo agitati in molti modi dalle cause esterne, e... come onde del mare agitate da venti contrari fluttuiamo, ignari della nostra riuscita e del nostro fato".

Il titolo della quarta parte dell'Etica la dice lunga sul modo in cui Spinoza giudica una vita del genere: "Sulla schiavitù umana, ossia sulle forze degli affetti". Come egli spiega infatti: "Chiamo schiavitù l'impotenza umana a dominare e impedire gli affetti; poiché l'uomo soggetto agli affetti non appartiene a se stesso ma alla fortuna, ed è in suo potere in modo tale che spesso, benché veda il meglio, è costretto tuttavia a seguire il peggio". E, dice Spinoza, una sorta di "malattia della mente" quella che consiste nell'amare eccessivamente "una cosa che è soggetta a molti cambiamenti e che non possiamo mai possedere completamente". La soluzione di questa difficoltà è data da un'antica ricetta. Dal momento che non possiamo acquisire il controllo degli oggetti che abbiamo tendenza ad apprezzare, lasciando così che ci influenzino, dobbiamo allora acquisire il controllo dei nostri apprezzamenti, riducendo al minimo il peso che gli oggetti esterni e le passioni hanno su di noi. Non possiamo eliminare completamente gli affetti passivi, cosa

che del resto non sarebbe neppure opportuna in questa vita. Noi facciamo integralmente parte della natura e non possiamo sottrarci integralmente all'influsso delle cause che ci legano alle cose esterne. "Non può avvenire che l'uomo non sia una parte della natura, e che non possa patire mutamenti oltre quelli che possono essere intesi attraverso la sua sola natura, e dei quali egli è causa adeguata... Ne segue che l'uomo è sempre necessariamente soggetto alle passioni e segue il comune ordine della natura, ad esso obbedisce e ad esso si adatta, nella misura che la natura delle cose esige". Quel che possiamo fare, semmai, è mitigare le passioni, dominarle, ottenendo così una relativa pace. E la via per contenere e moderare gli affetti è quella che si chiama virtù. Spinoza è un egotista dal punto di vista etico e psicologico. Ogni essere va in cerca del proprio profitto, preservare il proprio essere, ed è giusto e naturale che sia così. La virtù consiste per l'appunto in questo. Dato che noi siamo esseri pensanti, dotati di ragione e intelligenza, quel che a noi conviene di più è la conoscenza. La nostra virtù, dunque, consiste nel perseguire la conoscenza e la comprensione, ossia le idee adeguate. E il miglior tipo di conoscenza è l'intuizione puramente intellettuale dell'essenza delle cose. Questo "terzo tipo di conoscenza", dopo l'esperienza accidentale e il ragionamento, ci fa scorgere le cose, non nella loro dimensione temporale, non in relazione alla loro durata e ad altre cose singolari, ma sotto l'aspetto dell'eternità, cioè a prescindere dal tempo e dallo spazio, in relazione solo con Dio e i suoi attributi. Le cose sono così apprese nella loro relazione concettuale e causale con le essenze a universali (pensiero ed estensione) e con le leggi eterne della natura. In due modi le cose sono da noi concepite come attuali: o in quanto concepiamo che esistono con relazione a un certo tempo e luogo, o in quanto concepiamo che siano contenute in Dio e conseguano dalla necessità della natura divina.

Quelle che in questo secondo modo sono concepite come vere, ossia reali, le concepiamo sotto specie di eternità, e le idee di esse implicano l'essenza eterna e infinita di Dio. Questo però vuol dire, a conti fatti, che noi ci sforziamo sempre di conoscere Dio. Il concetto di ogni corpo implica infatti il concetto di estensione; e il concetto di ogni idea, o mente, implica il concetto di pensiero. Ma pensiero ed estensione sono a loro volta attributi divini. Per cui, il concetto proprio e adeguato di ogni corpo e di ogni mente implica necessariamente il concetto o il sapere di Dio. "Il terzo genere di conoscenza procede dall'idea adeguata di certi attributi di Dio alla conoscenza adeguata dell'essenza delle cose, e quanto più comprendiamo le cose in tal modo, tanto più comprendiamo Dio". La conoscenza di Dio è dunque, per la mente, il sommo bene e la somma virtù. Ciò che possiamo cogliere attraverso il terzo tipo di conoscenza, sotto l'aspetto dell'eternità e in relazione a Dio, è la necessità deterministica di tutte le cose.

Capiamo allora che i corpi e i loro stati derivano necessariamente dall'essenza della materia e dalle leggi universali della fisica; così come afferriamo che tutte le idee, incluse le proprietà della mente, derivano necessariamente dall'essenza del pensiero e dalle sue leggi universali. E questa intuizione non fa che indebolire la presa delle passioni su di noi. In altri termini, non speriamo e non temiamo più ciò che sta per accadere, così come non ci facciamo più angosciare o avviliti da ciò che possediamo. Guardiamo invece alle cose con distacco, senza subire più, in modo irrazionale e disordinato, l'influsso degli eventi passati, presenti e futuri. Acquisiamo il controllo di noi stessi e la serenità dell'animo. Quanto più questa conoscenza, secondo cui le cose sono necessarie, si esplica attorno alle cose singole, che più distintamente e più vividamente immaginiamo, tanto è maggiore questa

potenza della mente sugli affetti, cosa che la stessa esperienza attesta. Vediamo infatti che la tristezza derivante dalla perdita di qualche bene si mitiga, appena l'uomo, che ha subito la perdita, considera che in nessun modo avrebbe potuto conservarlo. Così anche vediamo che nessuno compunge un bambino per il fatto che non sa parlare, camminare, ragionare, e che vive tanti anni quasi inconsapevole di se stesso. In tal modo, possiamo comprendere i nostri stessi affetti, il che, automaticamente, diminuisce il loro potere su di noi.

La teoria etica di Spinoza è per certi versi una teoria stoica, che richiama alla mente le dottrine di pensatori quali Cicerone e Seneca: Non abbiamo un potere assoluto di adattare al nostro uso le cose che sono fuori di noi. Tuttavia gli eventi contrari a ciò che dalla nostra utilità è richiesto, li sopporteremo di buon animo, se siamo consapevoli che abbiamo compiuto il nostro dovere, che la nostra potenza non poteva giungere a evitarli, e che noi siamo parte di tutta la natura, di cui seguiamo l'ordine. Se intendiamo ciò chiaramente e distintamente, quella parte di noi che è definita dall'intelligenza, ossia la parte migliore di noi, troverà un pieno compiacimento, e si sforzerà di perseverare in tale compiacimento. Infatti, in quanto intendiamo, possiamo desiderare soltanto ciò che è necessario e, in generale, trovare compiacimento soltanto nel vero. Quel che alla fine scalza l'amore appassionato per i "beni" effimeri è un amore intellettuale per l'unico bene eterno e immutabile che possiamo possedere pienamente e stabilmente: Dio. Il terzo tipo di conoscenza genera amore per il suo oggetto, e quest'amore non produce letizia, che è pur sempre una passione, ma beatitudine.

Prendendo spunto dalla nozione di eudaimonia di Maimonide, Spinoza sostiene che l'amore intellettuale della mente per Dio corrisponde alla nostra comprensione dell'universo, della virtù, della felicità, del bene e della "salvezza". Ed esso corrisponde pure alla nostra libertà e autonomia, dato che così scorgiamo che quanto ci capita deriva direttamente dalla nostra natura (come modo determinato di uno degli attributi divini) e non è il frutto dell'azione esercitata su di noi da oggetti esterni. La "persona libera", per Spinoza, è quella che sopporta di buon animo gli alti e bassi della sorte, che fa solo quanto crede "davvero importante nella vita", che si preoccupa del benessere degli altri (facendo quanto può perché anche loro trovino requie dalle passioni attraverso la conoscenza) e non si preoccupa affatto della propria morte. La persona libera non spera in una ricompensa eterna nell'al di là, e neppure teme il castigo eterno, poiché sa che l'anima non è immortale in un senso individuale, ma è dotata solo di un certo tipo di eternità. E più la mente si nutre di idee vere e adeguate (che sono eterne), più essa persiste, nell'attributo divino del pensiero, dopo la morte del corpo e la scomparsa di quella parte della mente che corrisponde alla durata del suo corpo. La comprensione di quale sia il proprio posto nello schema naturale delle cose fa sì che la persona libera viva in pace e serenità. Da queste dottrine etiche dell'azione e del benessere dell'uomo discendono talune conclusioni di carattere sociale e politico che attireranno sempre più l'attenzione di Spinoza verso la metà degli anni Sessanta. Dato, infatti, che il disaccordo e i contrasti tra di noi sono sempre il frutto delle nostre diverse e mutevoli passioni, gli individui "liberi", che condividono tutti la stessa natura e agiscono secondo gli stessi principi, formeranno in maniera naturale e senza sforzo una società armoniosa: "In quanto gli uomini sono agitati da affetti che sono passioni, possono essere reciprocamente contrari... [Ma] in quanto vivono sotto la guida della ragione, in tanto solamente fanno di necessità quelle cose che sono per la natura umana, e conseguentemente per ogni uomo,

necessariamente buone, ossia che convengono con la natura di ogni uomo; e perciò anche gli uomini convengono tra loro sempre necessariamente in quanto vivono sotto la guida della ragione“. Gli uomini liberi sono dunque buoni e generosi gli uni con gli altri, oltre a essere tolleranti nei confronti delle opinioni, e perfino degli errori, altrui. Tuttavia, gli uomini di solito non vivono sotto la guida della ragione. E si rende quindi necessario uno Stato, o un sovrano, che garantisca, non con la ragione, ma con la forza, la protezione di una parte della popolazione dalla ricerca sfrenata del profitto di taluni individui. La transizione dallo stato di natura, in cui ognuno può andare in cerca del proprio utile senza porsi limiti, allo stato civile implica la rinuncia da parte di tutti a certi diritti naturali, come “il diritto di ciascuno a vendicarsi da solo e a giudicare del bene e del male“, che devono invece essere conferiti a un'autorità centrale. E fino a quando gli esseri umani saranno dominati dalle loro passioni, uno Stato si renderà necessario per fare in modo che essi “vivano armoniosamente e si assistano a vicenda“. Le questioni di carattere esplicitamente politico riguardano comunque solo una porzione assai ridotta dell'Etica. Forse Spinoza mise da parte l'opera nel 1665 proprio perché considerava più urgenti i problemi politici che stavano allora per turbare daccapo la quiete di Voorburg e di tutta la repubblica d'Olanda. E sarebbero passati diversi anni prima che il filosofo si mettesse di nuovo a lavorare di buona lena al proprio trattato metafisico-morale, cosa che forse accadde solo in seguito all'assassinio di Johan de Witt e alla fine del periodo di “Vera Libertà“. Non è escluso nemmeno che egli sperasse in tempi migliori, temendo una reazione ostile del pubblico alle sue idee su Dio, la natura e l'essere umano, esposte con metodo geometrico. Spinoza era, caratterialmente, persona assai prudente, sul suo anello di sigillo si poteva leggere il motto *Caute*, “Prudenza!” ed era comunque assai restio a rivelare i lati più profondi e potenzialmente pericolosi delle sue dottrine, dalle molteplici implicazioni teologiche, a persone che non fossero i suoi amici intimi, gli stessi ai quali egli diede in lettura i propri manoscritti. Perfino Oldenburg, al quale era stato dato solo un criptico assaggio delle idee di Spinoza su Dio e sulla sostanza, ebbe diritto unicamente a un'illustrazione parziale delle tesi metafisiche dell'opera. In una lettera che risale più o meno al novembre del 1665, Spinoza rispondeva infatti alla richiesta fattagli da lui e da Boyle, che volevano saperne di più sul “modo in cui ogni parte della natura si accorda con l'insieme della Natura e con le altre parti“, dilungandosi sul modo in cui la mente e il corpo fanno parte, rispettivamente, di un pensiero infinito e di un'estensione infinita, e sono perciò “parti della Natura“. Ma non faceva alcun accenno all'idea che il pensiero e l'estensione siano attributi di Dio“. E' dalla lettera di Oldenburg, che evidenzia quantomeno la sua tenacia (“ Volesse il cielo che infine licenziaste i frutti del vostro ingegno a favore e a edificazione del mondo filosofico!“), emerge con chiarezza che egli non sapeva quale fosse la reale posizione di Spinoza: Che cosa aspettate, amico mio, e che cosa temete? Provate, imprendete e portate a termine un'iniziativa di tanta importanza, e vedrete l'intera schiera dei veri filosofi levarsi a vostra difesa.

Io oso impegnare la mia parola, e non lo farei se dubitassi di non poterla disimpegnare. Io non posso credere che voi abbiate intenzione di obiettare alcunché contro l'esistenza e la provvidenza di Dio; e sulla incolumità di questi principi trova solido fondamento la religione, non solo, ma qualsiasi visione filosofica vi può trovare sostegno o giustificazione. Rompete dunque gli indugi e non date retta alle chiacchiere. La prudenza di Spinoza era senz'altro giustificata.

Ma se pensava che la reazione del pubblico dinanzi a un trattato meno formalizzato sulle Scritture, la religione e i limiti dell'autorità politica e teologica sarebbe stata migliore e più accomodante, spianando magari la strada a quelle che erano le sue tesi etiche e metafisiche, si stava davvero illudendo.

CAPITOLO DECIMO - HOMO POLITICUS.

La vita nella campagna olandese, benché serena, ha comunque i suoi lati negativi, soprattutto per chi abbia bisogno di un continuo scambio di vedute con gli altri. Quando il tempo è brutto, racconta Spinoza a Oldenburg nel novembre del 1665, si rimane confinati a Voorburg, senza potersi recare all'Aia per incontrare gente, e senza neppure poter inviare alcuna lettera. La posta, oltretutto, arriva sistematicamente in ritardo. “Questa lettera è stata scritta fin dalla settimana scorsa, ma non ebbi la possibilità di spedirla poiché il tempo non permetteva di mettersi in viaggio per L'Aia. Sono questi gli inconvenienti di abitare in campagna. Raramente mi capita di ricevere tempestivamente una lettera, perché, se non si presenta l'occasione di recapitarla in tempo, passano anche una o due settimane prima che la si possa ricevere“. Ad ogni modo, nella casa sulla Kerkstraat, Spinoza poteva lavorare ininterrottamente, senza tutte le distrazioni che contraddistinguono la vita in una grande città. La tranquillità di Voorburg venne turbata in effetti solo una volta, anche se forse per Spinoza lo fu per sempre, proprio mentre stava terminando il primo abbozzo dell'Etica. E l'incidente potrebbe avere influito sulla sua decisione di mettere da parte il trattato. Nel 1665 egli fu coinvolto, a quanto pare, nella locale disputa religiosa che, da un punto di vista politico e teologico, non era che il riflesso dello scisma che si diffondeva allora in tutta la società olandese. Jacob Van Oosterwijck aveva da poco abbandonato, per morte o per pensionamento, la carica di predicatore della chiesa del villaggio, presumibilmente la stessa che dava anche il nome alla via in cui si trovava l'abitazione di Daniel Tydeman. E quest'ultimo faceva parte del comitato incaricato di scegliere il nuovo predicatore. Lui, il vescovo della diocesi, Hendrick Van Gaalen, e un vescovo anteriore, tale Rotteveel, proposero ai magistrati di Delft il nome di un certo Van de Wiele, zelandese. Ma il collegiante Tydeman e i suoi colleghi di orientamento liberale, se non addirittura rimostrante, furono osteggiati dagli esponenti più ortodossi della Chiesa, che inviarono a loro volta una proposta ai magistrati.

I conservatori accusarono il comitato incaricato di provocazione premeditata, manifestando invece simpatia per un pastore di nome Westerneyn. I burgemeester della cittadina diedero infine ragione al partito dei conservatori, ma non si sa con certezza se alla fin fine Westerneyn venne nominato. Sembra, stando alla petizione dei conservatori, che Spinoza comunque si fosse schierato dalla parte del gruppo di Tydeman, e non si può nemmeno escludere che li avesse aiutati a redigere la prima petizione. Per molti dei suoi vicini a Voorburg, Spinoza, quest'uomo “nato da genitori ebrei”, godeva però già di una certa fama ed era un elemento assai più pericoloso per la società di quanto lo fossero i suoi complici in questa vicenda: “[Egli] è oggi (così si vocifera) un ateo, ossia uno che si fa beffe della religione, ed è quindi sicuramente una fonte di danno per la nostra repubblica, come molti dotti e predicatori... potranno confermare“. Spinoza si offendeva sempre gravemente quando lo si tacciava di ateismo.

Rispondendo ad esempio alle critiche di Lambert Van Velthuysen sul Trattato teologico-politico e all'accusa da questi lanciatagli di “insegnare l'ateismo puro e semplice con argomenti furtivi e dissimulati“, Spinoza lo denunciò di avere

"frainteso in maniera perversa le mie intenzioni" e gli rinfacciò, indignato, che doveva vergognarsi di rivolgergli accuse del genere. "Se avesse saputo [che tipo di vita conduco] non si sarebbe così facilmente convinto che io insegni l'ateismo; giacché gli atei sogliono aspirare oltre misura agli onori e alle ricchezze, che io ho sempre disprezzato, come sanno tutti quelli che mi conoscono". Questa fu comunque l'etichetta che si portò dietro per lungo tempo, anche dopo la morte, sanzionata poi nel Settecento da un'autorità del calibro di Pierre Bayle, di spirito in genere tollerante. Malgrado la sua ammirazione per Spinoza, Bayle lo descrive infatti, all'inizio della voce "Spinoza" del suo Dictionnaire, come "ebreo di nascita, disertore dell'ebraismo in seguito, e a conti fatti ateo", ribadendo alla fine che il filosofo "morì da ateo sincero e convinto", pessimo esempio per tutti i seguaci. Già piuttosto ambiguo in sé, il termine "ateo" diventa comunque singolarmente fumoso nel mutevole clima religioso dell'Olanda del Seicento. Per i cittadini osservanti di Voorburg esso significava quantomeno un atteggiamento irrispettoso nei confronti della religione. E Spinoza, di sicuro, non nutriva una grandissima stima per le istituzioni religiose, specialmente dell'epoca.

Ma il filosofo, ciononostante, credeva fermamente in quella che definiva la "vera religione", dai tratti probabilmente simili a quella dei suoi amici anticonfessionali. E si risentì dunque abbastanza con Van Velthuysen quando questi lo accusò di avere "rinunciato a ogni religione". "Forse che si spoglia di ogni religione colui che afferma doversi riconoscere in Dio il sommo bene e doversi come tale amare con libero animo? E che in questo solo consiste la somma della nostra felicità e della nostra libertà?". Ciò che non gli piaceva semmai, e lo dice a chiare lettere, era la religione basata sulle passioni e sulla superstizione di gente come Van Velthuysen: Credo di scorgere quanto sia basso il livello di costui. Egli, cioè, non trova nella stessa virtù e nell'intelletto nulla che lo soddisfi, e vivrebbe volentieri secondo l'impulso delle passioni, se non glielo impedisse il solo fatto che ha paura del castigo. Egli si astiene dunque dalle male azioni e osserva i divini comandamenti con la medesima riluttanza di uno schiavo e con animo titubante; e in cambio di questo servizio attende di essere colmato da Dio di ricompense assai più ambite dello stesso amore divino, e tanto più quanto più è riluttante e mal disposto a fare il bene che fa: ecco perché crede spregiudicati e senza alcuna religione tutti coloro che non sono costretti da questo timore. Il sistema filosofia) di Spinoza escludeva che si potesse credere nell'esistenza di Dio? Per anni, egli lo negò in maniera ribattente e appassionata. Certo, Spinoza scoraggiava la fede in un Dio dotato delle caratteristiche normalmente attribuitegli dai teologi. Ma non aveva egli dimostrato, comunque, che tali proprietà sono incompatibili con la definizione del Dio autentico?

I contemporanei, in ogni caso, non sembravano granché interessati alle possibili sfumature del suo pensiero. Erano semmai più stuzzicati dalla fama scandalosa che circondava ormai il suo nome. Il che, tra l'altro, costrinse sempre gli amici e seguaci di Spinoza a darsi molto da fare.

Un esempio tra tutti: durante il suo soggiorno nei Paesi Bassi, Gottlieb Stelle domandò a Burchard de Volder, che aveva conosciuto piuttosto bene Spinoza, e di sicuro all'epoca (1703) era colui che lo aveva conosciuto meglio, informazioni sulla sua presunta irreligiosità: "E' un ateo, no?" Al che De Volder, forse esasperato da una domanda che doveva aver sentito chissà quante volte, rispose che non poteva far altro che dissentire.

Il risentimento di Spinoza per le accuse di ateismo dovette comunque essere

una delle ragioni che lo indussero a mettere momentaneamente da parte l'Etica, per lavorare invece a un trattato che affrontava! direttamente le questioni politiche e teologiche. Nel settembre del 1665, Oldenburg lo prese addirittura in giro per questa decisione: "Vedo che voi, più che filosofando, state, se così è lecito dire, teologizzando, con] le vostre meditazioni intorno agli angeli, alle profezie e ai miracoli". E Spinoza, nel rispondergli, ebbe modo di illustrargli i motivi di questo cambiamento di rotta: Sto ora componendo un trattato intorno al mio modo di intendere la Scrittura; e a farlo mi muovono: 1. I pregiudizi dei teologi, perché so che essi più di ogni altra cosa impediscono agli uomini di applicare il loro intelletto alla filosofia, e mi propongo perciò di svelarli e di rimuoverli dalla coscienza dei saggi. 2. L'opinione che] di me ha il volgo, il quale non cessa di dipingermi come ateo, onde pure mi vedo costretto a rintuzzarla per quanto mi è possibile. 3. La libertà di filosofare e di dire quello che sentiamo: libertà che io intendo difendere in tutti i modi dall'eccessiva autorità e petulanza dei predicatori. Il tono di Spinoza è qui ancora piuttosto contenuto. A quel tempo, infatti, egli era probabilmente scontento dell'esito che aveva avuto la vicenda di Voorburg, così come del pessimo trattamento riservato a lui e al suo padrone di casa da parecchia gente importante del villaggio. Forse era anche stizzito per il modo in cui i ministri della Chiesa riformata, che non godevano certo della sua stima, cercavano sempre di immischiarsi degli affari civili, qui e altrove. Ma quando l'opera uscì tuttavia, pubblicata malgrado il suo disgusto per qualsiasi "polemica" con i teologi, questo semplice scontento, a causa di certi eventi, si era ormai trasformato in un'autentica collera. In realtà, pare che nell'autunno del 1665 Spinoza non abbia messo mano a un'attività del tutto nuova, ma abbia semmai ripreso il filo di riflessioni già avviate in passato. Tra i tanti problemi teologici e politici discussi nel Trattato teologico-politico – lo statuto e l'interpretazione delle Scritture; l'elezione del popolo ebraico; le origini dello Stato; la natura, la legittimità e i limiti dell'autorità politica e religiosa; l'imperativo della tolleranza, ve ne sono infatti alcuni che probabilmente lo avevano tenuto occupato sin dai tempi del bando dalla comunità ebraica. Le diverse testimonianze sul suo credo religioso attorno al 1655-56 provano poi tutte, se si può fare affidamento su testimonianze del genere, di solito ostili, che la sua visione delle Scritture era a quel tempo già la stessa del libro del 1670. E le notizie giunteci sull'Apologia, testo che egli avrebbe scritto subito dopo il cherem, così come il riferimento a un tractatus theologico-politicus della fine del 1659 o degli inizi del 1660 contenuto nella lettera di Adriaen Paets a Poelenberg, inducono a credere che Spinoza avesse pensato sin da allora, e forse persino lavorato, a un'opera simile, almeno in parte, al futuro Trattato teologico-politico. Non si capisce tuttavia se nella lettera, purtroppo smarrita, che si era attirata i primi commenti di Oldenburg, Spinoza fosse già sceso nei dettagli della sua concezione della Bibbia e della religione, oppure avesse accennato solo alle implicazioni teologiche della sua metafisica. La seconda ipotesi pare la più plausibile, tenuto conto del fatto che Oldenburg, che era un cristiano devotissimo, rispose alla seconda missiva di Spinoza con il solito entusiasmo: "Approvo senza riserve i motivi dai quali dite di essere stato indotto a redigere un trattato sulla Scrittura e mi auguro vivamente di poter intanto vedere ciò che avete già scritto su questo argomento". Oldenburg stava aspettando un pacco che Serrarius doveva spedirgli da Amsterdam, e sperava che Spinoza potesse includervi parte del testo già scritto. Cosa che non avrebbe dovuto scomodare più di tanto Spinoza, visto che in quel periodo egli si trovava in città, dove, oltre a incontrare i vecchi amici, pare che si

sia visto anche con Hudde e De Volder, per discutere presumibilmente di filosofia naturale e di matematica, e dove ebbe poi l'opportunità di venire a sapere certe cose, accadute da non molto, che potevano solo confermare i suoi sospetti sul carattere superstizioso della religione "popolare". L'anno 1666, com'era prevedibile del resto, fu investito di grandi significati. I millenaristi cristiani, sulla base di indizi numerologici reperiti nel Libro delle rivelazioni, credevano che questo fosse l'anno della Seconda Venuta e dell'istituzione del "governo dei santi". Parecchi filosemiti, ancora delusi per il nulla di fatto del 1656, anno in cui avevano già atteso invano la conversione degli ebrei (segno importante del prossimo ritorno di Cristo), erano alla ricerca di prove tangibili del fatto che questa volta la loro fede sarebbe stata premiata. I messianisti ebrei, dal canto loro, si erano preoccupati dell'arrivo del Messia e della riunione di tutto Israele in Terra Santa sin da quando Menasseh ben Israel, sedici anni prima, aveva annunciato la scoperta, fatta da Montezino, di alcune "Tribù disperse" nel Nuovo Mondo. E per qualche tempo sembrò davvero che le speranze di entrambi i gruppi potessero incarnarsi nella persona di Sabbatai Zevi, il Messia di Smirne. Zevi era nato appunto a Smirne, in Turchia, nel 1626, da una famiglia greca ashkenazita. La sua data di nascita nel calendario ebraico, il nove di Av (Tishab'Av), giorno di lutto per la distruzione del primo e del secondo Tempio, era tradizionalmente considerata dai rabbini come il giorno di nascita del Messia, e Zevi finì per prendere molto sul serio questa coincidenza. Da bambino, era stato uno studente precoce e dotato, anche se malinconico.

Dopo un periodo di normale formazione religiosa passato a studiare il Talmud e la legge ebraica, egli si era dedicato, ancora giovane, alla lettura minuziosa dello Zohar, opera di mistica ebraica scritta in Castiglia nel xii secolo, e di altri testi cabbalistici. Adolescente, aveva poi ottenuto il titolo di chacham, senza peraltro riuscire ad assumere l'incarico ufficiale di rabbino di una congregazione. Dotato com'era di un certo carisma, Zevi era però riuscito a riunire attorno a sé, in poco tempo, un certo numero di seguaci. Questi studiavano con lui il Talmud e i più devoti lo seguivano anche nelle pratiche ascetiche, con cui si addentravano nei mistici segreti della Torah. (Tra queste pratiche vi era l'astinenza sessuale: Zevi, a quanto pare, non consumò nessuno dei suoi matrimoni). Zevi era a conti fatti, da quanto è dato capire almeno, un maniaco-depressivo, soggetto a notevoli sbalzi d'umore e a periodiche crisi di paranoia. O, come dice Gershom Scholem, grande studioso della mistica ebraica, "non c'è dubbio che Sabbatay Zevi fosse un uomo malato". Le sue convinzioni sul significato della Torah, sulla natura e la presenza di Dio, e sulla via per l'illuminazione, si basavano sulla tradizionale distinzione cabbalistica tra un "nucleo" segreto dell'essere divino, En Sof, e le diverse manifestazioni mondane di Dio, le cosiddette sefirot. Secondo lo Zohar, il Tetragramma, ossia le quattro lettere che rappresentano il nome di Dio nella Torah (YHWH, mrr), non denota però il nucleo segreto e inaccessibile da cui emanano le sefirot, bensì una delle sette sefirot manifeste, nella quale sono comprese tutte le altre, che a loro volta corrispondono alle forze attive e passive a capo dell'universo sensibile.

E' a questa sefirah predominante, dunque, che vanno riconosciuti gli attributi divini ed è essa a costituire l'essenza del Dio di Israele, creatore e legislatore. E' a questa sefirah che il popolo d'Israele si rivolge in preghiera ed è da essa che sono stati dettati i comandamenti divini. Zevi, pur ispirato da questo classico schema cabbalistico, sembra che avesse introdotto alcune rilevanti modifiche. Si racconta

infatti che per lui il Dio di Israele, e l'oggetto nominato dal Tetragramma, non fosse in realtà una sefirah, un'emanazione, ma qualcosa di superiore, distinto persino dall'Ex Sof, una sorta di "sé divino" che scaturisce dal nucleo segreto e che governa le sefirot (nonché il mondo) dall'alto. Nel 1648, anno destinato alla redenzione degli ebrei secondo taluni rabbini, Zevi cominciò dunque a pronunciare con una certa frequenza il Tetragramma, cosa che era vietata dal giudaismo rabbinico e che fu giudicata un segno di instabilità mentale dalle autorità religiose. Dopo essere stato espulso da Smirne verso il 1651, punito così per i suoi atti e per le sue eresie, egli peregrinò qualche tempo per il Mediterraneo, approdando infine in Palestina nei primi anni Sessanta. A Gerusalemme, entrò in contatto nel giro di breve con uno studente della yeshivà, tale Abraham Nathan ben Elisha Chaim Ashkenazi. E questi, poco tempo dopo, studiando la kabbalah a Gaza, e influenzato forse dal comportamento a volte santo e a volte bizzarro di Zevi, così come dalle sue idee mistiche, poco ortodosse, e dalle voci secondo le quali lo stesso Zevi si riteneva il Messia, ebbe una "visione" mistica e un'illuminazione sul destino messianico di Sabbatai. All'inizio del 1665, "Nathan di Gaza" annunciò dunque in pubblico che Zevi era il Messia, convincendo presto lo stesso Sabbatai, che a maggio del 1665 si autoproclamò anch'egli Messia. Agendo da profeta del Messia, e assumendo così a tutti gli effetti il ruolo di Elia, Nathan riuscì a sollevare un entusiasmo enorme attorno al maestro.

Ma non riuscì a persuadere tutti. Zevi fu infatti rapidamente scomunicato dai rabbini di Gerusalemme e bandito dalla Palestina nell'estate del 1665. Dopodiché fece ritorno a Smirne, città nella quale, dopo aver preso il controllo della sinagoga, aver invalidato la legge ebraica ed essersi proclamato "l'unto del Signore", annunciò che la Redenzione avrebbe avuto luogo il 18 giugno 1666. La voce dell'arrivo del Messia iniziò subito a diffondersi (senza, a quanto pare, che si diffondesse pure la notizia della sua scomunica da parte dei rabbini di Gerusalemme). E nel giro di poco tempo gli ebrei mediorientali ed europei furono tutti presi da una sorta di frenesia messianica: cominciarono a vendere i loro beni, a non obbedire più ai comandamenti (soprattutto quelli sulla dieta e sulle festività) e a prepararsi al ritorno in Terra Santa. Chi non era d'accordo, se non voleva rimetterci la vita o il patrimonio, doveva restare con la bocca rigorosamente cucita. I sefarditi, in particolare, furono assai esposti al contagio, anche se a ben vedere non furono i soli. Le comunità ebraiche di Salonicco, Costantinopoli, Livorno, Venezia, Londra, Amburgo, e persino delle Indie occidentali, furono tutte colpite dall'epidemia. così come lo furono le comunità ashkenazite in Polonia e in Germania. Il più importante centro di attivismo messianico fu però forse proprio Amsterdam. Verso la seconda metà del Seicento, molti degli ebrei portoghesi sparsi in tutta Europa guardavano ormai alla comunità olandese come a una guida intellettuale e spirituale, ciò che risulta evidente anche dal rimprovero fatto alla congregazione di Talmud Torah dal rabbino di Amburgo, Jacob Sasportas, il più agguerrito e severo degli antisabbatiani: "Gli occhi di tutto Israele erano su di voi, quando questo errore iniziò, e se voi aveste respinto le notizie che vi venivano riferite, o se [almeno] non le aveste accettate come certezze, le altre comunità non sarebbero cadute in errore, poiché esse seguivano il vostro esempio". Avendo visto con i loro occhi gli effetti prodotti nel paese dalla guerra con l'Inghilterra e dalla peste del 1664-65, con un tasso di morti accresciuto, a giudizio di molti, dal passaggio di una cometa nel 1664, i messianisti più convinti della comunità di Amsterdam (che sembrava tra l'altro meno colpita di altre dalla recente pestilenza)

cercavano adesso indizi sul possibile senso di queste sofferenze. E quando a novembre del 1665 cominciarono ad affluire le prime notizie su Zevi, una delle cui mogli, sfuggendo ai massacri cosacchi del 1648, aveva trovato rifugio “ proprio ad Amsterdam, furono in molti a esultare. Rabbi Sasportas riferiva ad esempio: E vi fu grande agitazione nella città di Amsterdam, per cui vi fu un grande tremito.

Essi esultarono straordinariamente, con cembali e danze in tutte le strade. Tutti i rotoli della Legge furono estratti dall’Arca [per la processione cerimoniale] con i loro meravigliosi ornamenti, senza considerare il possibile pericolo per la gelosia e l’odio dei gentili.

Al contrario, essi proclamarono pubblicamente [le notizie] e informarono i gentili di tutti i resoconti. I membri della comunità, guidati dal cabbalista Rabbi Aboab (rabbino capo dopo la morte di Mortera, avvenuta nel 1660), non presero alcuna precauzione, abbandonandosi completamente alla gioia per l’imminente ritorno in patria degli esuli. I mercanti distolsero la loro attenzione dagli affari (e dalla vita religiosa) per lasciarsi andare a continue celebrazioni. Molti organizzarono subito il viaggio in Terra Santa, sbrigando tutte le pratiche senza curarsi di nulla. Prima di partire per Gerusalemme, Abraham Pereira, ricchissimo esponente della comunità e sabbatiano convinto, mise in vendita la sua casa di campagna a un prezzo ridicolo, rifiutandosi solo di venderla a chi “non fosse convinto nella sua coscienza che gli ebrei hanno un re“. Gli ebrei di Amsterdam presero a chiamare i loro figli Sabbatai e Nathan, aggiungendo nuove preghiere alle liturgie ordinarie e introducendo la recitazione settimanale del salmo di benedizione (di solito riservato alle feste più importanti). Progettarono anche di riesumare le salme sepolte nel cimitero di Ouderkerk, così da poterle trasportare in Palestina. Gli editori ebrei di Amsterdam iniziarono a pubblicare versioni in ebraico, spagnolo e portoghese del libro di preghiere di Nathan di Gaza. In una lettera all’amico Sasportas, Rabbi Aaron Sapharti, collega di Aboab e fervente seguace di Sabbatai, narra del delirio diffusosi nella... santa congregazione, il cui fervore non si può descrivere. Se lo vedeste con i vostri occhi concordereste che questa è opera del Signore. Poiché essi trascorrono tutto il giorno e tutta la notte nella sinagoga come nel giorno dell’Espiazione, e per lo Sabbat hanno offerto più di diecimila fiorini d’argento. Si sono dovute aggiungere altre panche alla nostra yesivah [per i numerosi penitenti e devoti] e [se voi foste qui] vedreste il mondo rovesciato. Poiché [in] tutte le case dove solevano giocare a dadi e alla lotteria, hanno smesso da soli, senza [attendere] un ordine dai capi della congregazione, e per tutto il giorno e la notte si prendono a cuore la Legge del Signore. Certo, non furono tutti presi a tal punto dall’arrivo del falso Messia e del suo profeta, anche se in pochi ebbero il coraggio di rendere pubblica la loro opinione.

Leyb ben Ozer, notaio ashkenazita di Amsterdam al volgere del xvi secolo, descrive così l’audacia di un miscredente: Un mercante sefardita chiamato Alatino negava tutti i resoconti e le lettere, e diceva in pubblico “Voi siete pazzi! Dove sono i segni? Dove sono le buone novelle che deve portare il profeta Elia? Dov’è il Tempio celeste [che deve discendere su Gerusalemme? Dove sono le guerre [escatologiche] che sono state profetizzate? Perché non abbiamo saputo del messia ben Yosef che deve cadere in battaglia? Ma tutti lo maledicevano e dicevano: “Sicuramente egli non vedrà il volto del messia“. Leyb sottolinea anche che la fine di Alatino fu considerata da molti una sorta di profezia: “Un giorno, appena tornato dalla Borsa per il pranzo, tra il lavarsi le mani e lo spezzare il pane, cadde per terra e morì improvvisamente. Quando lo vennero a sapere, gli ebrei, e anche i gentili,

furono presi da una grande paura e dal tremito“. Rabbi Aboab raccontò pure a Sasportas “litigi e dispute” scoppiati tra i membri della congregazione, divisi ormai in due fazioni, con i sabbatiani in netta superiorità numerica infastiditi “contro chiunque si opponga alla loro fede“. Nel 1666, queste speranze però vennero meno tutt’a un tratto. A febbraio di quell’anno, infatti, Zevi fu fatto arrestare a Costantinopoli dal sultano e fatto imprigionare nella fortezza di Gallipoli. Le accuse delle autorità turche, che avevano tenuto d’occhio il movimento messianico con crescente preoccupazione, includevano i crimini di sedizione e immoralità. A Zevi fu offerto di scegliere: o la morte o la conversione alla fede islamica. E Zevi scelse senza indugio la conversione. A settembre egli divenne dunque musulmano, assumendo il nome di Aziz Mehemed Effendi, pur continuando a praticare in segreto la religione ebraica. I seguaci videro così svanire in un batter di ciglio tutte le loro illusioni. E con grande semplicità maledirono il falso Messia e tornarono a condurre una vita ordinaria, o quel che restava loro di una vita ordinaria, anche se alcuni continuarono a credere che Zevi fosse davvero il Messia, scorgendo nella sua apostasia solo la tappa di un processo più lungo, che cercarono in tutti i modi di razionalizzare. I millenaristi cristiani furono assai incuriositi dagli eventi del 1665-1666. Serrarius fu addirittura tra coloro che svolsero un ruolo attivo e diffusero la parola dell’unto dal Signore in mezzo ai protestanti. Pensando che gli ebrei e i cristiani stessero aspettando lo stesso Messia, egli scorre nell’eccitazione degli ebrei un segno sicuro della loro imminente conversione, che secondo le sue predizioni doveva avvenire proprio nel 1666, e un preludio alla Seconda Venuta e all’instaurazione del regno millenario di Cristo. Ai primi del 1666, lavorò dunque alla traduzione del libro di preghiere di Nathan e (fedele fino in fondo) morì poi nel 1669, all’età di ottantanove anni, mentre si trovava in viaggio per la Turchia, dove aveva l’intenzione di incontrare di persona Zevi. Disponendo di una sola lettera di Spinoza risalente agli anni 1668-70, non possiamo sapere con certezza quale sia stato il suo sconforto per la perdita di un amico così caro. Serrarius aveva fatto molto per Spinoza, soprattutto dopo la scomunica, quando forse aveva persino presentato il filosofo bandito (possibilmente senza dimora) ai millenaristi di Amsterdam, inclusi i quaccheri.

Anche Oldenburg seguì da vicino le voci sul Messia giunto tra gli ebrei, chiedendo ai suoi corrispondenti che cosa sapessero in proposito. La sua non era semplice curiosità: la restaurazione di un regno ebraico in Terra Santa sarebbe stata, a suo giudizio, un evento di portata storica.

Probabilmente, Oldenburg venne a sapere qualcosa del movimento sabbatiano ad Amsterdam dallo stesso Serrarius. E, a dicembre del 1665, egli decise di scrivere al loro comune amico di Voorburg, per sapere che idea si fosse fatto di tutta la vicenda. Qui da noi è sulla bocca di tutti che gli Ebrei ritornino in patria dopo una dispersione di oltre due millenni. Pochi qui lo credono, ma molti lo desiderano. Qual è in proposito il vostro parere? Quanto a me, non posso credervi finché la novità non venga proclamata da fonti attendibili di Costantinopoli, a cui la cosa interessa più che ad ogni altro. Vorrei sapere che cosa ne pensino gli Ebrei di Amsterdam e quale impressione produca in loro la notizia, che, se è vera, sembra davvero provocare nel mondo un rivolgimento radicale. Non è rimasta traccia della risposta di Spinoza a questa richiesta. Ma egli non poteva certo essere all’oscuro, sebbene la cosa lo lasciasse indifferente, della mania che stava contagiando l’intera popolazione ebraica d’Europa. Anch’egli potrebbe avere avuto notizie sulle vicende di Amsterdam da Serrarius, ma potrebbe pure averle apprese di persona mentre si

trovava in città per una delle sue periodiche gite. Spinoza deve avere scrutato allora l'attivismo dei suoi vecchi insegnanti, vicini e soci in affari con un certo divertimento, compiangendoli forse per un comportamento tanto ridicolo e superstizioso. E l'intera avventura di sicuro gli diede conferma di quanto andava pensando e scrivendo da tempo sul modo in cui la credulità e le passioni della gente ordinaria possono venire manipolate da sedicenti autorità religiose. Benché verso la metà del 1667 il conflitto con l'Inghilterra volgesse ormai al termine, la pace interna nei Paesi Bassi stava di nuovo per entrare in una delle sue periodiche fasi di crisi. I dibattiti sulla conduzione della guerra (e sulle condizioni per la pace) avevano infatti riaperto tutte quelle ferite che erano state provvisoriamente tamponate sin dai tempi in cui De Witt era riuscito, con la forza del suo carisma e con un apposito decreto legislativo, ad abolire la carica di Stadholder in Olanda. Johan de Witt può essere definito a ragione il più grande statista olandese del Seicento, se non di tutta la storia del suo paese. E i suoi successi appaiono tanto più impressionanti quanto più riflettiamo, non solo sulle difficoltà che egli dovette affrontare sul piano internazionale, con la repubblica esposta di continuo alle minacce dell'Inghilterra, della Francia, della Spagna e di diversi principati tedeschi, ma soprattutto sull'opposizione interna che egli si trovò a fronteggiare. De Witt era nato il 25 settembre 1625 a Dordrecht, da famiglia benestante. Sia lui che il fratello maggiore Cornelis, altra insigne figura della politica! olandese del tempo, avevano studiato legge all'università di Leida, ma Johan aveva sviluppato al contempo un certo interesse per la matematica sotto la guida del cartesiano Frans Van Schooten il vecchio. Entrambi avevano poi prestato giuramento come avvocati alla Corte d'Olanda nel 1647, e Johan aveva svolto in seguito il suo apprendistato all'Aia con un legale noto per la simpatia accordata ai rimostranti. In quegli anni, tuttavia, egli non sembrava ancora molto appassionato di politica, ma di matematica semmai, tanto da scrivere persino un trattato sulle sezioni coniche che gli valse una certa reputazione come geometra e gli apprezzamenti di Huygens e di Newton per i risultati ottenuti in questo campo. Non fu che nell'estate del 1650, quando i nodi del conflitto tra lo Stadholder Guglielmo II e gli Stati d'Olanda vennero tutti al pettine, che le cose cambiarono: il padre di Johan, Jacob de Witt, deputato di Dordrecht e repubblicano convinto, venne infatti arrestato assieme ad altri cinque deputati e Johan si diede molto da fare per lui, riuscendo a farlo scarcerare nell'agosto di quell'anno. Dopo la morte improvvisa dello Stadholder poi, a novembre dello stesso anno, i De Witt videro di nuovo salire le proprie quotazioni politiche: Johan fu eletto pensionano della città di Dordrecht, e dunque deputato permanente della città presso gli Stati d'Olanda. L'investitura era tra le più importanti, poiché il pensionano di Dordrecht era colui che, in caso di necessità, assumeva pure la carica di grande pensionano degli Stati d'Olanda, ricoperta a quel tempo da Jacob Cats. De Witt svolse allora un ruolo determinante nei dibattiti sull'abolizione del titolo di Stadholder che si tennero alla Grande Assemblea del 1651, chiamata a decidere del futuro assetto politico della repubblica. E difese con forza l'interesse dell'Olanda a veder abolita una carica che, a parere di molti, era solo una reliquia medievale del tempo in cui i Paesi Bassi erano governati in absentia dai duchi di Borgogna. Quando Cats rassegnò le dimissioni, all'età di settantaquattro anni, il suo predecessore, Adriaan Pauw, pur con una certa riluttanza, si fece avanti, dovendo tuttavia assentarsi presto per condurre trattative diplomatiche in Inghilterra. Il che costrinse De Witt a sbrigare buona parte della politica interna. E quando infine Pauw morì, agli inizi del 1653,

Johan De Witt giunse a occupare la più alta carica politica del paese. De Witt era un autentico repubblicano. Era profondamente attaccato ai Paesi Bassi, che giudicava uno Stato costituzionale del tutto estraneo a cariche semimonarchiche come quella di Stadholder o di capitano generale (pur preferendo lasciar decidere a ogni provincia se eleggere o meno uno Stadholder). A suo giudizio, i corpi dirigenti delle città e delle province della repubblica, vale a dire i consigli comunali e gli Stati provinciali, avevano il diritto di scegliere chi volevano per le cariche locali e provinciali, e dunque come propri rappresentanti federali negli Stati Generali. Mosso dall'idea di "Vera Libertà", esercitò forti pressioni per la devolution politica: la sovranità risiedeva a suo parere nelle province. Per cui, gli Stati Generali dovevano esercitare unicamente i poteri conferiti loro dall'Unione di Utrecht, quelli relativi cioè alla conduzione delle guerre e alla stipula degli accordi di pace. Mentre ogni altro potere spettava di diritto agli Stati provinciali, le cui prerogative erano dettate a loro volta dalle città e dai loro delegati. De Witt non era un democratico, ad ogni modo. Era legato al sistema oligarchico, da cui aveva tratto benefici così come ogni altro membro della classe reggente.

Il suo matrimonio era stato studiato apposta, del resto, per consentirgli di entrare nell'alta società di Amsterdam: sua moglie, Wendela Bicker, proveniva da uno dei clan più potenti della città. E benché Spinoza e altri democratici radicali fossero alleati politici naturali di De Witt e della sua fazione, che difendeva gli interessi degli Stati contro la fazione degli orangisti, c'era comunque un profondo fossato politico e ideologico a dividerli. Si racconta addirittura che dopo aver letto il Trattato teologico-politico, pubblicato nel 1670, De Witt fosse stato infastidito a tal punto dai suoi toni democratici da rifiutarsi di incontrare Spinoza: "Quando a Spinoza fu riferito che Sua Eccellenza aveva disapprovato il libro, egli inviò qualcuno da Sua Eccellenza per dirgli che voleva parlarne con lui.

Ma gli fu risposto che Sua Eccellenza non voleva vederlo varcare la soglia di casa". De Witt fu anche un difensore della tolleranza, sebbene non a trecentosessanta gradi. Difese ad esempio la libertà di filosofare, entro certi limiti, quando intervenne nel dibattito universitario sul cartesianesimo, nel 1656". Si schierò poi a favore della libertà di fede, pur insistendo al tempo stesso sulla preminenza della Chiesa riformata su ogni altra (e pure in questo caso la sua strada si divise da quella di Spinoza, Koerbagh e compagnia).

Nemmeno il reggente più liberare pensò mai di disfarsi di ogni tipo di censura o di misura restrittiva volta a esercitare un qualche controllo sul dissenso intellettuale e religioso: il grande pensionato ebbe sempre chiari i limiti che un autore non doveva comunque oltrepassare.

L'impegno di De Witt fu soprattutto a favore del benessere e della stabilità politica della repubblica olandese. Un suo biografo, di recente, lo ha persino definito un personaggio "machiavellico", seppure non nel proprio interesse ma in quello dello Stato. In parte, l'atteggiamento di De Witt in materia di tolleranza e affini si spiega con il fatto che la sua posizione non era delle più stabili. Gli orangisti, ad esempio, sempre stizziti nei suoi confronti (soprattutto dopo il suo intervento a favore dell'Atto di Esclusione, che di fatto impediva a Guglielmo III di diventare Stadholder), avevano atteso la pace con l'Inghilterra per stabilire buoni rapporti con Carlo II, zio di Guglielmo, che (nelle loro speranze, magari ingenua) avrebbe dovuto aiutarli nell'opera di "Restaurazione". De Witt e i suoi, per impedire questo, dovettero dunque cercare di infliggere un'umiliante sconfitta all'Inghilterra e di imporre un severo trattato di pace. E quando l'ammiraglio De

Ruyter risali trionfante il Tamigi con le sue navi, il 17 giugno 1667, Carlo non poté far altro che accordare agli olandesi una vittoria che fu, non soltanto motivo d'orgoglio per la marina e toccasana per il commercio del loro paese, ma soprattutto indice della schiacciante vittoria politica dello stesso De Witt. Ciononostante, gli orangisti e i loro alleati nel clero ortodosso non si diedero per vinti, continuando a esercitare forti pressioni. Subito dopo la pace di Breda, definita per scherzo all'epoca la "pace con il muso", gli Stati d'Olanda emisero dunque l'"Editto eterno... per la custodia della pace", nel tentativo di tranquillizzare gli avversari di De Witt e di perfezionare la "Vera Libertà" con la "Grande Armonia". Pur abolendo per sempre la carica di Stadholder e assegnando tutte le sue mansioni politiche agli Stati, questo provvedimento prevedeva la possibilità che le province eleggessero il principe d'Orange al Consiglio di Stato, era, in realtà, un modo di cooptarlo, senza però che gli fosse permesso di assumere il titolo di capitano generale. Gli orangisti scorsero subito nel decreto un tentativo di fare definitivamente fuori Guglielmo, mentre il partito degli Stati vi scorse una brillante difesa dei principi repubblicani.

Per De Witt, si trattò semplicemente di un compromesso pragmatico⁴. Ma i suoi nemici, insoddisfatti di questa mezza misura, continuarono comunque ad aspettare il momento opportuno per rifarsi. Il grande apologeta di De Witt e dei suoi principi repubblicani negli anni Sessanta fu Pierre de la Court (Pieter Van den Hove), un manifatturiere tessile di Leida noto a livello internazionale per i suoi scritti politici. Nel libro *Gli interessi dell'Olanda*, pubblicato nel 1662, egli si pronunciava a favore dell'abolizione della carica di Stadholder, affermando che il titolo era contrario agli interessi del paese; imputava la guerra con l'Inghilterra al militarismo monarchico degli Orange; e giudicava che un governo repubblicano fosse il più idoneo a mantenere la pace e a far crescere l'economia. De Witt gli diede una mano a scrivere il trattato, seguendo anche molti dei suoi consigli pratici. Nei Discorsi politici, pubblicati lo stesso anno, De la Court rincarava poi ulteriormente la dose, proclamandosi contrario alla monarchia e a ogni forma di governo semimonarchico, e sostenendo altresì che per il bene della società la Chiesa, nella fattispecie, la Chiesa riformata, doveva fare a questo punto un deciso passo indietro, rinunciando a ogni autorità in campo politico. Spinoza lesse gli scritti di De la Court, possedeva una copia dei Discorsi politici, e anche un libro del fratello, Jan, e venne di sicuro influenzato dalle sue idee. Questi due importanti esponenti del pensiero politico del Seicento potrebbero anche essersi conosciuti personalmente. Ma non è chiaro, invece, se Spinoza entrò mai in contatto con De Witt. Anche se Spinoza, il democratico, e De Witt, il liberale pragmatico, non avevano esattamente lo stesso punto di vista, sembra comunque che le circostanze storiche abbiano intrecciato i loro destini. Entrambi ebbero il privilegio di essere maltrattati e sperggiurati dalle autorità religiose olandesi, ed entrambi furono vilipesi e disprezzati dai nemici di De Witt. Altrettanto impegnato a favore della repubblica d'Olanda, Spinoza non fu nemmeno insensibile alle difficoltà incontrate da De Witt nel suo confronto con i predikanten: e da un punto di vista pratico ritenne sempre opportuno appoggiare gli sforzi del grande pensionato per difendere uno Stato laico e relativamente tollerante. (Spinoza, ovviamente, non si faceva idee troppo romantiche sul ruolo storico dello Stadholder, commentando con asprezza, in una lettera a Oldenburg, i tentativi fatti per nominare il principe d'Orange mediatore con gli inglesi). La tendenza dei contemporanei, che erano ostili a entrambi e non andavano certo per il sottile, fu dunque quella di

accomunare le due figure. Un calvinista, critico nei confronti di De Witt, giunse addirittura a denunciare il “signor Jan e i suoi complici” di aver dato una mano a redigere e pubblicare il Trattato teologico-politico“. Si è dato spesso per scontato che i due, entrambi inclini al repubblicanesimo e alla matematica, fossero alleati politici e persino buoni amici, immaginandosi così che De Witt andasse a trovare regolarmente Spinoza, dopo il trasferimento del filosofo all’Aia. E stato Lucas ad accendere la miccia dell’immaginazione: [Spinoza] aveva il vantaggio di conoscere personalmente il grande pensionano De Wit, che desiderava prender lezioni di matematica da lui e che gli fece spesso l’onore di consultarlo su questioni assai importanti. Ma [Spinoza] ci teneva talmente poco ai beni della fortuna che, dopo la morte del signor De Wit, che gli aveva assegnato una pensione di duecento fiorini, quando la firma del mecenate fu mostrata ai suoi eredi e questi sollevarono alcuni problemi, [Spinoza] lasciò tutto nelle loro mani con una tranquillità tale che si poteva quasi pensare che avesse altre fonti di reddito.

Questi modi disinteressati li fecero ricredere, tuttavia, per cui gli accordarono con gioia quanto in precedenza gli avevano rifiutato. E fu grazie a questo che egli visse soprattutto, dato che il padre gli aveva lasciato in eredità solo affari complicati. E difficile credere che De Witt avesse qualcosa da imparare da Spinoza in campo matematico. E né Spinoza né De Witt parlano mai l’uno dell’altro nelle loro lettere.

Inoltre, non c’è nessuna prova, a parte la testimonianza di Lucas, che De Witt abbia assegnato un’annualità a Spinoza. E pur essendo possibile che Lucas lo abbia appreso direttamente da Spinoza, risulta comunque difficile credere che il filosofo, riluttante ad accettare uno stipendio persino dai suoi amici intimi, abbia accettato del denaro da parte di un leader politico, anche se di una fazione che aveva il suo sostegno. Ad ogni modo, è davvero forte la tentazione di immaginare una relazione anche solo occasionale, e magari non troppo calorosa, tra le due grandi personalità del Seicento olandese. Durante gli anni 1664-66, De Witt, Huygens e Hudde lavorarono assieme al calcolo delle probabilità, un insieme di problemi matematici che Spinoza stava affrontando esattamente in quel periodo. E viste le relazioni strette con Huygens e Hudde, che sapevano del suo interesse e della sua competenza in materia, non è affatto escluso che abbiano provato a coinvolgerlo nel loro progetto. Ciononostante, la natura delle relazioni personali tra Spinoza e De Witt resta l’oggetto di pure congetture. La relazione tra Spinoza e Oldenburg fu invece causa di un incidente a margine del conflitto anglo-olandese. Pur essendo assai difficile stabilire contatti tra Voorburg e Londra durante le ostilità, i due riuscirono comunque, con il sostegno di Serrarius ad Amsterdam, a scambiarsi lettere per tutto il dicembre del 1665. I problemi seri cominciarono solo quando Oldenburg fu arrestato all’inizio dell’estate del 1667. Il 20 giugno di quell’anno egli fu infatti scortato alla Torre di Londra, accusato, stando a quanto riferisce uno dei suoi corrispondenti, di “progetti e azioni pericolose”. Oldenburg non capiva appieno perché gli fossero state rivolte accuse del genere, ma sospettò, e sembra che la cosa gli fosse stata poi confermata da altri, che fosse successo a causa di talune osservazioni critiche sul modo in cui era condotta la guerra, svolte in lettere e conversazioni private. La sua situazione era tra l’altro aggravata dal fatto di avere appoggiato in passato, come tutti sapevano, Cromwell contro Carlo II. Oldenburg, ad ogni modo, negò le accuse rivoltegli, pur confessando a un suo corrispondente di avere talvolta espresso riserve sulla conduzione della guerra, anche se nell’interesse e per il bene dell’Inghilterra. Queste mie osservazioni, quali che esse

siano state, erano dovute solo al fatto che ero preoccupato perché vedevo che le cose non andavano affatto meglio per l'Inghilterra; e pensavo dunque che fossero state commesse mancanze e omissioni che potevano pregiudicare l'onore del Re e la prosperità della nazione; e questo perché ero sinceramente afflitto per tutta questa insolenza nei confronti dell'Inghilterra da parte di un popolo [gli olandesi] che solo ottant'anni fa implorava a mani giunte la compassione e l'assistenza dell'Inghilterra, e deve in gran parte all'Inghilterra la sua presente prosperità. Perciò, per queste mie parole di dolore per la nostra negligenza e insicurezza, se esse hanno offeso qualcuno, sono disposto a chiedere perdono in ginocchio a sua Maestà. Ma per quanto riguarda invece i progetti, vedrò con calma; poiché non sono colpevole di nulla, e tutti coloro che mi conoscono bene possono confermare il mio amore, la mia devozione e il mio zelo a favore degli interessi e della prosperità del re e del regno. Oldenburg sembra che fosse stato particolarmente critico nei confronti delle politiche e delle strategie che avevano consentito agli "insolenti" olandesi di risalire gran parte del Tamigi quel mese. Ma rimpiangeva adesso "la superficialità e l'idiozia di queste mie espressioni". Egli credeva tra l'altro che il fatto di essere straniero e di avere tanti contatti all'estero, soprattutto in Francia e in Olanda, contribuisse a creare un'atmosfera di sospetto nei suoi riguardi. Ma aveva sempre dato il permesso di ispezionare le lettere che gli arrivavano da quando la guerra era scoppiata. E una volta in prigione, chiese dunque carta e penna per protestare la propria innocenza direttamente con il re.

Sebbene, scriveva Oldenburg, "il sottoscritto trovi grave avere offeso Vostra Maestà mettendo per iscritto diverse espressioni affrettate e censurabili, a causa delle quali egli si trova adesso agli arresti nella Torre di Vostra Maestà", giura di essere "un autentico e leale inglese", come molti potranno confermare. Oldenburg fu scarcerato il 26 agosto, a guerra finita. Si trovava in brutte condizioni fisiche e finanziarie.

Ed era oltremodo preoccupato dell'opinione che si poteva fare di lui la gente in quel momento. Era infatti ansioso di riallacciare i suoi contatti epistolari con la grande e dispersa comunità scientifica europea, ma temeva che molti dei suoi corrispondenti avrebbero esitato a scrivergli per paura dei sospetti che sarebbero potuti ricadere su di lui. Disse in tal senso a Boyle che lo angustiava il fatto "che gli stranieri, in particolare quelli che abitano non troppo lontano, possano farsi qualche problema a riallacciare la loro corrispondenza con me, per affetto e per preoccupazione nei miei confronti, giudicando magari di mettere in pericolo la mia salvaguardia, per la libertà con la quale mi scrivono e per quella con la quale io rispondo". Questo accadeva poco tempo prima che lui e Spinoza ricominciassero a scriversi. Un mese dopo la scarcerazione di Oldenburg, Spinoza e i suoi amici subirono una perdita irreparabile. Il 26 settembre 1667, Simon Joosten de Vries veniva infatti seppellito nel cimitero di Amsterdam. dato che gli editori postumi hanno distrutto tutte le lettere di Spinoza che non parlano di temi filosofici, non possiamo sapere quale sia stato il suo dolore per la scomparsa di questo carissimo amico. De Vries aveva provato un'immensa affezione per Spinoza. Sia Lucas sia Colerus riferiscono che De Vries aveva offerto una prebenda annuale a Spinoza, il quale tuttavia l'aveva rifiutata. Come racconta Lucas, "quando uno dei suoi amici intimi, una persona benestante, volle fargli un dono di duemila fiorini, per consentirgli così di vivere con più agio, egli declinò l'offerta con la consueta educazione, dicendo che non ne aveva bisogno". Colerus aggiunge che Spinoza rispose che una somma tanto grande di denaro "correva il rischio di distrarlo dalle

sue occupazioni e meditazioni“. Ma alcuni anni dopo De Vries sollevò di nuovo il problema, discutendo con l'amico del testamento che stava redigendo, il che dimostra, tra l'altro, che la sua morte non colse di sorpresa nessuno. Dal momento che De Vries non si era mai sposato, voleva rendere Spinoza erede unico dei suoi beni. Spinoza rispose però che sarebbe stato scorretto nei confronti del fratello “lasciare tutto il patrimonio a una persona estranea, anche se molto amica“. De Vries sulle prime accettò il volere di Spinoza, ma alla fine la spuntò, almeno in parte: gli lasciò infatti una pensione annuale di cinquecento fiorini, detraibili dal suo lascito. Spinoza giudicò ancora eccessiva la somma, soprattutto data la modestia del proprio tenore di vita, e fece quindi scendere ulteriormente l'ammontare dell'annualità a trecento fiorini.

Colerus sostiene che dopo la morte di Simon fu suo fratello, “residente a Schiedam“, a versare il denaro. Ma tutti i fratelli di De Vries erano già morti nel 1667 e nessuno di loro aveva tra l'altro vissuto a Schiedam. Simon aveva invece una sorella in quel villaggio: Trijntje Joosten de Vries. Ed era a casa sua e del marito, Alewijn Gijsen, che Spinoza aveva passato alcuni mesi durante la peste dell'inverno 1664-65.

Con ogni probabilità, dunque, fu Trijntje a ereditare il patrimonio del fratello, e Alewijn, che doveva avere il completo controllo fiduciario del patrimonio della moglie, rispettò le ultime volontà del cognato, continuando a versare la somma dovuta a Spinoza, che oltretutto conosceva bene. Anche se questo introito supplementare dovette essergli utile, Spinoza non ebbe comunque mai grossi problemi finanziari. Quel che guadagnava con la pulitura delle lenti fu sempre integrato dalla generosità degli amici. E ogni indizio prova che conduceva una vita assai frugale. “Ci teneva poco ai beni della fortuna“, scrive Lucas: Non soltanto le ricchezze non lo tentavano, ma temeva poco le odiose conseguenze della povertà. La virtù lo elevava al di sopra di tutto, e sebbene non sia mai stato favorito dalla Fortuna, non tentò mai di ingraziarsela e nemmeno se ne lagnò. Se la sua fortuna fu ‘mediocre, la sua anima in compenso fu tra le più dotate e di ‘ quelle che rendono grandi gli uomini. Anche nell'estremo bisogno, era generoso, distribuendo quel poco che riceveva dalla prodigalità degli amici con tale liberalità da dare l'impressione di vivere nell'agio.

Avendo udito che una persona in debito con lui di duecento fiorini aveva fatto bancarotta, lungi dall'esserne sconvolto, disse con un sorriso: “Devo ridurre il mio fabbisogno giornaliero per far fronte a questa piccola perdita. Questo è il prezzo della mitezza“, egli aggiunse. Il fabbisogno giornaliero di Spinoza era assai modesto: gli abiti e il mobilio erano “sobri e frugali“. Si vestiva in modo dimesso e senza orpelli (almeno stando a quanto dice Colerus, il quale osserva che “il suo modo di vestire era semplice e ordinario“). Non aveva grandi spese da fare, dunque, e pur non disdegnando i “piaceri onesti“, quelli del corpo “lo attraevano poco“. Lo stesso Spinoza sottolinea del resto che chiunque voglia consacrarsi alla ricerca delle verità deve “godere dei piaceri tanto quanto basta per conservare la salute“. ”Infatti per quanto riguarda il piacere, l'animo ne è così assorbito... che è impedito moltissimo dall'occuparsi di altra cosa; dopo averne goduto, però, segue una grande tristezza... E non si possono neppure contare gli esempi di coloro che per l'eccessivo piacere affrettarono la propria morte“. Bayle riferisce che, stando ai suoi vicini di casa, Spinoza beveva e mangiava poco, senza preoccuparsi molto del denaro. Non si angosciava, viene aggiunto, “di fare risparmi“. E non si preoccupava troppo di quel che gli finiva in bocca: Sembra [da alcune carte che io (Colerus) ho

rivenuto alla sua morte] che potesse vivere tutto un giorno solo di una zuppa di latte fatta con il burro, del costo di tre stuiver, e di un boccale di birra, del costo di uno stuiver e mezzo.

Altre volte, si cibava di un brodo fatto con burro e uva passa, del costo totale di quattro stuiver e otto centesimi. In un mese, ho trovato solo due mezze pinte di vino tra i suoi acquisti; e benché fosse spesso invitato alla tavola d'altri, preferiva mangiare il proprio pane. Come molti altri olandesi del tempo, Spinoza amava anche fumare la pipa, senz'altro una di quelle pipe lunghe e affilate che cominciarono a circolare allora. Questo fu probabilmente il solo vizio che si permise, conducendo altrimenti una vita assai austera. Spinoza dunque, apparentemente, restò fedele a quelle norme di comportamento che suggeriva a chiunque volesse raggiungere "la somma perfezione umana" e condurre una vita da filosofo: "cerca il denaro o qualunque altra cosa solo quanto è necessario per conservare la vita e la salute". Dal momento che ci sono rimaste solo tre lettere di Spinoza tra il marzo del 1667 e gli inizi del 1671, tutte inviate a Jarig Jellesz, i dettagli della sua attività e le sue riflessioni sugli eventi di questo periodo, alcuni dei quali lo interessarono direttamente, rimangono oscuri.

Probabilmente, traslocò in un'altra zona di Voorburg nel maggio del 1668, poco prima dell'arresto degli amici Adriaan e Johannes Koerbagh, quando il suo padrone di casa, Tydeman, comprò un nuovo alloggio nella Herenstraat. Spinoza pare anche che abbia aiutato Jellesz a studiare la filosofia cartesiana. Le lettere inviategli dimostrano che continuava a interessarsi di problemi scientifici, in particolare di ottica e idrodinamica, e che era più che incuriosito dagli esperimenti alchemici svolti di recente da Johannes Helvetius, medico personale del principe d'Orange, residente all'Aia. Helvetius aveva sottratto un pezzettino di "pietra filosofale" a un alchimista che era passato a casa sua. Aveva poi posto il frammento in un recipiente e lo aveva mescolato con un po' di piombo. E a quanto pare il piombo si era tramutato in oro. C'era grande agitazione in città per questo evento, "confermato" da alcuni "esperti" del posto, incluso un argentiere di nome Brechtelt. Quando Spinoza lo venne a sapere, domandò a Isaac Vossius, un tempo amico di Menasseh ben Israel e ora collega di Huygens, che condivideva l'interesse suo e di Spinoza per la luce e l'ottica, che cosa ne pensasse. E Vossius "se la rideva e si meravigliava che lo intrattenessi in bagattelle del genere". Per nulla intimorito dalla reazione dell'amico, Spinoza continuò comunque a indagare. Si prese la briga di andare a trovare Brechtel all'Aia, all'inizio del 1667, per sentire il suo racconto. E in seguito si recò addirittura da Helvetius, di cui Huygens aveva scarsissima stima.

Più o meno in quel periodo, Spinoza lavorò forse anche a un piccolo trattato sulla geometria ottica dell'arcobaleno. Jellesz, Lucas, Colerus e altri affermano che Spinoza scrisse appunto un lavoro del genere.

Aveva presumibilmente letto gli Esperimenti e osservazioni sui colori di Boyle, non appena Oldenburg nel 1665 gli aveva segnalato l'esistenza di una traduzione latina dell'opera. Le lettere a Hudde della metà del 1666 e quelle a Jellesz del marzo 1667 testimoniano tutte di un suo particolare interesse, in questa seconda metà degli anni Sessanta, per le questioni di ottica pratica e teorica, praticamente assente nel carteggio anteriore. I suoi primi biografi, tuttavia, sono abbastanza concordi nel dire che Spinoza "gettò alle fiamme" tutto quanto aveva scritto sull'arcobaleno poco prima di morire anche se nel 1687 fu pubblicato all'Aia (dall'editore Levyn Van Dyck, che lavorava pure per conto delle autorità comunali)

un anonimo pamphlet dal titolo “Il calcolo algebrico dell’arcobaleno“, che alcuni insistono a ritenere un testo di Spinoza. Di questo, ovviamente, non c’è nessuna prova. E pare comunque abbastanza inverosimile che Spinoza sia l’autore di quest’opera: i calcoli sono basati infatti sulla teoria cartesiana dell’arcobaleno, i cui principi nel frattempo, alla fine degli anni Sessanta, erano stati confutati da Huygens, fatto che Spinoza non poteva certamente ignorare. Cartesio aveva adoperato la legge di rifrazione di Snel per calcolare geometricamente il cambiamento di direzione dei raggi di luce che passano attraverso una gocciolina d’acqua, interessandosi soprattutto dell’angolo con il quale questi raggi, riflessi e rifratti da diversi punti sulla gocciolina (senza subire diffrazione), colpivano poi l’occhio dell’osservatore. L’autore del pamphlet invece, chiunque egli fosse, adoperava la geometria analitica (o algebrica) di Cartesio e le regole della rifrazione per calcolare l’altezza dell’arco dell’arcobaleno primario e secondario, dimostrandosi in genera le molto competente ma non molto aggiornato sugli ultimi sviluppi dell’ottica e della teoria della luce. A parte i lutti per De Vries e Balling, nulla negli anni Sessanta potè colpire maggiormente Spinoza, dal punto di vista emotivo e intellettuale, della serie di eventi che portarono alla morte in prigione di Adriaan Koerbagh, nel 1669. L’affare Koerbagh fu di notevole importanza, non solo per i suoi conoscenti, ma anche per il futuro di tolleranza e laicità dei Paesi Bassi nel loro complesso. Il peso che la Chiesa riformata riuscì a esercitare nel processo contro Adriaan e suo fratello Jan fu per molti l’indice che il periodo della “Vera Libertà” era ormai al tramonto. E rese più che mai chiaro agli occhi di Spinoza che era davvero tempo di intervenire a difesa di quei principi basilari della repubblica di De Witt per i quali quest’ultimo non sembrava più aver voglia di combattere. Sin dal 1666 Jan Koerbagh, egli stesso predicatore calvinista, era stato sospettato dai superiori ecclesiastici di nutrire opinioni eterodosse. Mentre Adriaan, che aveva avuto un figlio illegittimo, era giudicato semplicemente un debosciato.

Quell’anno entrambi i fratelli furono dunque interrogati dal concistoro di Amsterdam: e mentre ad Adriaan vennero rimproverati i costumi licenziosi, a Jan vennero invece poste domande su Dio e altri temi. La sua replica testimoniava già di una pregevole conoscenza del pensiero spinoziano: “Dato che Dio è un ente infinito al di fuori del quale nulla esiste, tutte le creature non sono enti ma solo modificazioni o modi d’essere determinati o estesi dal loro riposo e movimento“. Due anni dopo, nel febbraio del 1668, Adriaan pubblicava poi Ben Bloemhofvan allerley lieflijkheyd (Un giardino di fiori di ogni sorta di bellezza), in cui, mosso da un certo interesse per la storia della lingua olandese, tentava di esporre le proprie idee filosofiche e teologiche nel contesto di una semplice chiarificazione dei termini stranieri entrati ormai in uso nell’olandese legale, medico, religioso e colloquiale. Il suo intento era tuttavia quello di criticare, se non di canzonare, ogni religione istituzionalizzata, con un tono che andava dal sarcastico allo sprezzante. In particolare, egli se la prendeva con le superstizioni del cattolicesimo: Altare: un posto dove si macella. Tra la gente di religione cattolica, sono addirittura luoghi sacri, dove i preti celebrano giornalmente il servizio divino. Ma non consiste più nel macello di animali, come tra gli ebrei o i pagani, bensì in cosa assai più meravigliosa, ossia nella creazione di un essere umano. Essi, infatti, possono quel che nemmeno Dio può, a qualsiasi ora del giorno: creare un essere umano da un piccolo pezzo di pane, che rimane quel che era prima, ma viene dato in pasto dicendo che è un uomo, e non un uomo qualunque, ma il Dio-Uomo. Che assurdità!

Sotto la scorza del ridicolo, il libro di Koerbagh celava comunque un nucleo di serie riflessioni teologiche e metafisiche, che disegnavano il profilo di una filosofia della religione per più versi simile a quella dei suoi commilitoni Spinoza, Van den Enden e Lodewijk Meyer. Tra tante cose, Koerbagh negava la paternità divina della Bibbia, che era] invece a suo parere il frutto di una mente umana, e per l'esattezza una raccolta di scritti eterogenei compilata da "Esdras" (lo stesso Esdra, che secondo Spinoza, dal quale probabilmente Koerbagh aveva appreso quasi tutto in materia, era stato il redattore del Pentateuco)); Inoltre, egli sosteneva che il solo metodo per capire il senso delle Scritture era (come per ogni altro libro) quello naturalistico, basato sulla lingua e sul contesto storico dei testi e dei rispettivi autori. Mentre per afferrare la verità delle Scritture non c'era bisogno d'altro che della ragione umana. Bibbia:... In genere un libro, di qualsiasi specie, che narri la storia di Renard o Eulenspiegel... Non si può sapere chi siano gli autori dei testi ebraici. Tra i teologi più accreditati, alcuni pensano che un certo Esdras li abbia compilati a partire da altri scritti ebraici... Ad ogni modo, c'è nelle Scritture qualcosa di certo, che collima con la ragione, la sola cosa che io consideri scrittura, e che dev'essere servita anche per redigere altri testi. Il resto, invece, è per noi inutile e vano, e lo si può accantonare senza problemi. Sia nel Bloemhofsia nel libro che scrisse poco dopo, sempre quell'anno, Ben Ligt schijnende in duystere plaatsen (Una luce che risplende in luoghi oscuri), Koerbagh criticava l'irrazionalismo di cui soffrivano la maggior parte delle religioni, con i loro riti e le loro cerimonie superstiziose. Il vero insegnamento di Dio, la "vera religione", consisteva invece a suo giudizio nel conoscere e nell'ascoltare Dio, amando semplicemente il prossimo. Senza paura di incorrere nell'accusa di socinianesimo, Koerbagh negava inoltre la divinità di Gesù Cristo e rinnegava ogni dottrina trinitaria, affermando che Dio è uno, non essendo egli altro che la sostanza dell'universo. Di quest'ente, composto di un numero infinito di attributi infiniti, noi possiamo però conoscere solo due aspetti, il pensiero e l'estensione, e da questo punto di vista Dio è dunque identico alla natura, intesa come un sistema necessario e deterministico. Mentre i miracoli sono impossibili, se con essi si intende una deviazione dalle leggi naturali. Sul versante politico, poi, Koerbagh dava prova di essere un fervente democratico, difendendo a gran voce le virtù di una repubblica laica e mettendo in guardia dal pericolo di un'ingerenza della Chiesa negli affari politici. E in un pamphlet pubblicato nel 1664 si schierava con nettezza dalla parte di De Witt, secondo il quale la repubblica doveva restare una federazione di province autonome e sovrane, e sottolineava con forza la necessità di subordinare l'autorità religiosa a quella civile. Benché Koerbagh fosse una persona colta, influenzata chiaramente dalla lettura dei classici e di alcuni contemporanei come Hobbes, non si può negare l'ispirazione sostanzialmente spinoziana delle sue dottrine. Egli doveva d'altronde aver letto con cura i manoscritti dell'Etica e del Trattato teologico-politico, mentre Spinoza li stava ancora redigendo. Solo che, sfortunatamente, non fu prudente quanto quest'ultimo: pubblicò infatti il Bloemho con il suo vero nome, e in olandese per di più, cosa che accrebbe i timori delle autorità per l'eventuale diffusione del testo e la possibile corruzione di un gran numero d'anime, molte più di quelle che sarebbero state raggiunte da una versione latina dell'opera. E cercò oltretutto di fare lo stesso con Una luce che risplende in luoghi oscuri, bloccato solo dall'editore, Everardus Van Eede di Utrecht, che capì a un certo punto, mentre si stava stampando l'opera, quanto potesse risultare scandaloso (e quindi pericoloso) quel libro. E vero che Jan tentò di convincere Van

Eede che il testo aveva avuto il benessere di De Witt, ma il trucco era troppo scoperto. Era piuttosto inverosimile che il patrizio De Witt volesse addossarsi la responsabilità delle bestemmie di Koerbagh, o magari di repubblicani democratici come Spinoza e Meyer.

E se Koerbagh e i suoi accoliti scorsero davvero nel grande pensionato, e in altri reggenti, dei possibili alleati sul fronte politico e religioso, si sbagliarono completamente, anche se è lecito pensare che Spinoza, perlomeno, non si facesse illusioni del genere. De Witt, del resto, doveva camminare su un filo di lama: pur parando i tentativi dei predikanten di mettere il naso negli affari dello Stato, non poteva comunque permettersi di ignorarli del tutto o addirittura di attaccarli.

E di sicuro non era disposto a giocare la carriera politica, e forse anche la vita, per difendere gli estremismi di questi radicali. Perfino Pierre de la Court, che era un democratico più convinto di De Witt, avrebbe trovato smodate, per i suoi gusti, le idee di Koerbagh. Van Eede, di conseguenza, non prestò fede alle parole di Jan e informò subito le autorità competenti. A ruota, lo sceriffo di Utrecht confiscò i capitoli già stampati e li inoltrò ai suoi colleghi di Amsterdam. Jan, sospettato dagli inquirenti di essere uno degli autori del libro, fu arrestato il 10 maggio. Mentre Adriaan, che in un primo tempo era riuscito a fuggire, fu catturato a Leida il 18 luglio, tradito per quindici fiorini da “un eccellente amico”, venendo poi trasferito ad Amsterdam, in catene, su un carro aperto. I due fratelli furono interrogati a lungo da un comitato di ufficiali comunali, con l’incoraggiamento e il pieno sostegno dal concistoro calvinista. Tra coloro che li interrogarono, c’era pure Johan Hudde, vecchio collega di Spinoza nel campo delle ricerche ottiche e ora magistrato di Amsterdam.

Le domande poste ad Adriaan durante l’interrogatorio dimostrano che, sebbene Spinoza avesse pubblicato sino a quel momento solo i Principi della filosofia di Cartesio con la relativa appendice metafisica, le sue idee sulle Scritture e le sue tesi di carattere politico erano già piuttosto note verso la metà del 1668, tanto da attirare l’attenzione dei reggenti di Amsterdam. Adriaan Koerbagh, avvocato e medico, di Amsterdam, di trentacinque anni. Domanda: Ha scritto lui l’opera intitolata Ben Bloemhof? Risposta: sì. Domanda: Lo ha fatto da solo?

Risposta: sì, non è stato aiutato da nessuno. Domanda: E’ stato aiutato dal dottor [Abraham] Van Berckel [altro amico di Spinoza, che tradusse per primo il Leviatano di Hobbes in olandese, nel 1667]? Risposta: no, anche se può darsi che ne abbia parlato con qualcuno. Ma il fratello [Jan] ha letto il libro solo dopo che era stato stampato. Questi poi, con il suo consenso, ha corretto un capitolo, ma non di quelli incriminati. Domanda: Chi condivideva le sue idee? Risposta: nessuno, a sua conoscenza. Ha aggiunto che non ne ha parlato né con Van Berckel né con nessun altro, nemmeno con Spinoza o con il fratello... Ha ammesso di aver passato un po’ di tempo con Spinoza, di essere andato diverse volte a casa sua, ma di non avere mai parlato con lui di questo affare. Ha scritto il Bloemhof con l’intenzione di insegnare alla gente a parlare correttamente l’olandese. Domanda: Capisce l’ebraico? Risposta: solo con l’aiuto di un dizionario. Domanda: Che cosa significa la parola ebraica shabunot? Risposta: non lo so, dovrei dare un’occhiata al vocabolario di Buxtorf. L’accusato ha ammesso di aver avuto contatti con Van Berckel e altri, ma afferma di non aver mai parlato delle sue dottrine con Spinoza. Non sappiamo quando, o anche solo quante volte, Koerbagh sia passato a trovare Spinoza a Voorburg. Ogni prova della loro conoscenza, e soprattutto ogni lettera che forse si scrissero Spinoza e i due fratelli, fu probabilmente distrutta dagli amici,

dopo la morte del filosofo, per ovvie ragioni. Koerbagh era stato anche in contatto con Van den Enden verso il 1662-63, come confessò rispondendo a una serie di domande che lo costrinsero ad ammettere il suo rifiuto della divinità di Cristo e della verginità di Maria. “Non sappiamo in realtà chi fosse il padre del nostro Salvatore (Gesù). Questo spiega perché molta gente ignorante abbia detto che si trattava di Dio, del Dio eterno, e di un figlio del Dio eterno, nato da una vergine senza l'intervento di un uomo. Ma queste tesi sono estranee alle Scritture e contrarie alla verità“. A Koerbagh fu chiesto se aveva parlato di questo con Spinoza.

“Risposta: no... e nemmeno con mio fratello. Ma ha confessato di aver reso visita a Van den Enden un paio di volte, cinque o sei anni prima“. L'inchiesta durò parecchie settimane. Jan, dopo averne passate più di sei in galera, fu messo in libertà provvisoria. I giudici furono tutti concordi nel ritenere che non fosse lui l'autore del trattato blasfemo. Uno dei magistrati osservò che “nel nostro paese, in assenza di pubbliche riunioni o di scritti, non ci preoccupiamo molto delle opinioni della gente sulla Chiesa“. Adriaan, invece, il 29 luglio fu condannato a dieci anni di prigione e a successivi dieci di esilio, ricevendo una multa di quattromila fiorini. La pena era severa, ma (grazie a Hudde e ad altri) lo fu comunque meno di quella immaginata da uno dei membri della commissione: che gli fosse amputato il pollice destro, che gli fosse bucata la lingua con un ferro incandescente e che fosse imprigionato per trent'anni, confiscandogli tutti i beni e bruciando tutti i suoi libri. Adriaan fu tuttavia rinchiuso nella sezione più dura delle carceri di Amsterdam, di solito riservata a criminali violenti, condannati ai lavori forzati. E dopo sole sette settimane venne trasferito, malato, in un'altra prigione della città, l'Het Willige Rasphuis, che offriva condizioni di vita più decenti e possedeva un'infermeria. La sua salute, ad ogni modo, continuò rapidamente a peggiorare in prigione, e il 15 ottobre 1669, a un solo anno di distanza dalla condanna, sopraggiunse la morte. Il trattamento riservato ad Adriaan Koerbagh dai magistrati e dalle autorità ecclesiastiche, che costituì per Spinoza un pericoloso esempio di collusione tra il potere temporale e quello religioso, gli diede la scossa definitiva per concludere il Trattato teologico-politico e per prepararne la pubblicazione. Aveva lavorato ininterrottamente a quest'opera negli ultimi tre anni e mezzo. Nel frattempo, aveva assistito all'arresto dei due amici, uno dei quali era poi morto in prigione. Alla fine del 1668, dunque, Spinoza raccolse probabilmente tutte le energie per terminare il suo trattato sulla religione e sullo Stato, una questione ormai della massima importanza per lui, sia sotto il profilo pubblico sia sotto quello strettamente personale.

Data la situazione, Spinoza non poteva certo farsi più illusioni sul modo in cui sarebbero state accolte le sue idee, e adottò di conseguenza tutte le precauzioni utili a proteggere se stesso e il suo editore. La prima tiratura del Trattato teologico-politico, realizzata ad Amsterdam da Jan Rieuwertsz verso la fine del 1669 o l'inizio del 1670, recava sull'intestazione il nome di un falso editore e un falso luogo di pubblicazione: “Amburgo, opera di Heinrich [Henricum] Kùnrath“. Mentre il nome e dell'autore non appariva affatto. Non si devono giudicare esagerate queste cautele, visto che nel 1669 il concistoro calvinista, già informato del fatto che opere blasfeme ed eretiche stavano per essere pubblicate ad Amsterdam, teneva particolarmente d'occhio la bottega di Rieuwertz. Forse Spinoza si recò addirittura ad Amsterdam per qualche tempo, allo scopo di seguire da vicino la stampa dell'opera, pur fidandosi totalmente della professionalità e

della capacità di giudizio dell'amico editore, che era oltretutto avvezzo da tempo alle sue idee e le condivideva pure. Il sottotitolo del libro chiarisce subito il progetto dell'autore e il suo rilievo nel panorama politico del tempo: "Dove sono contenute alcune dissertazioni con le quali si mostra come la libertà di filosofare non soltanto può essere concessa salve restando la pietà e la pace dello Stato, ma piuttosto non può essere negata se non distruggendo insieme la pietà e la pace dello Stato". L'intento ultimo di Spinoza è quello di minare alla base ogni potere politico esercitato nella repubblica dalle autorità ecclesiastiche. Sono infatti "l'eccessiva autorità e l'egoismo dei predicatori", come egli scrive a Oldenburg, a minacciare maggiormente la libertà "di dire quello che sentiamo". E se non si possono trasformare i Paesi Bassi in una repubblica democratica, che sarebbe la forma migliore e più naturale di governo, si può almeno fare in modo che essi restino fedeli alla tradizione di tolleranza e ai principi costituzionali laici ai quali si sono ispirati sin dai tempi dell'indipendenza. La chiave per ridurre l'influenza del clero, di un clero che legittima i suoi abusi richiamandosi alla santità di un libro in cui sarebbe contenuta la parola di Dio, è quella di mostrare l'autentica natura delle Scritture e del loro messaggio, eliminando le "inutili superstizioni" della religione popolare e appoggiando quegli ideali e principi politici che costituiscono le fondamenta originarie di ogni società civile. Un progetto di questo tipo si confaceva particolarmente bene a Spinoza, certo più che a qualsiasi altro filosofo di quel periodo, che non poteva avere la sua stessa domestichezza con il mondo ebraico e con quello gentile. Il compito richiedeva infatti una solida preparazione nel campo dell'esegesi biblica e al tempo stesso un'ottima padronanza del pensiero politico.

Spinoza, per quanto riguarda il primo punto, non solo conosceva da lunga data l'ebraico, la Torah e la tradizione rabbinica, ma si era anche impraticchito con i testi di filosofia ebraica classici e moderni, ortodossi ed eterodossi, dalla Guida dei perplessi di Maimonide al Conciliador di Menasseh. E per quanto riguarda il secondo punto, sin dai tempi in cui aveva frequentato la scuola di Van den Enden, egli aveva continuato a studiare i maggiori pensatori politici del Cinquecento e dei primi del Seicento, da Machiavelli a Grozio, completando poi questa formazione filosofico-politica con la lettura, negli anni Sessanta, delle opere appena pubblicate di Hobbes (sia il Leviatano, tradotto in olandese nel 1667 e in latino nel 1668, sia il De Cive), di De la Court, e di altri ancora. Malgrado le ovvie differenze di stile e di contenuto, si può comunque riscontrare una sostanziale continuità tra l'Etica e il Trattato teologico-politico. La metafisica, la teologia e l'etica della prima opera contengono infatti i fondamenti, talvolta esplicitamente menzionati, delle tesi politiche, sociali, morali e religiose discusse nel Trattato. Parlando dell'"elezione" del popolo ebraico nel Trattato, ad esempio, Spinoza scrive: Per direzione divina intendo l'ordine fisso e immutabile della natura, ossia la concatenazione delle cose naturali: abbiamo detto più sopra, infatti, e dimostrato in altro luogo, che le leggi universali della natura, secondo le quali tutte le cose sono prodotte e determinate, non sono altro se non gli eterni decreti di Dio, che implicano sempre eterna verità e necessità. Sia quando diciamo che tutte le cose avvengono secondo le leggi della natura, sia quando affermiamo che esse sono ordinate dal decreto e dalla direzione di Dio, noi diciamo la medesima cosa. Il Trattato si basa altresì sull'immagine "puramente filosofica" e antiantropomorfica di Dio descritta nell'Etica. "[Mosè] immaginò Dio come rettore, legislatore, re, misericordioso, giusto, ecc., benché tutti questi siano attributi della sola natura umana e debbano essere del tutti

rimossi dalla natura divina“; e sulla concezione, sempre proposta nell'Etica, della felicità umana e della beatitudine come conoscenza della natura e come amore intellettuale di Dio: “Tutte le cose che sono in natura implicano ed esprimono il concetto di Dio in ragione della loro essenza e della loro perfezione, e perciò quanto meglio conosciamo le cose naturali, tanto maggiore e più perfetta conoscenza di Dio acquisiamo“. Non solo, ma il Trattato presenta molte idee dell'Etica in una forma non geometrica, e quindi più accessibile, talvolta scendendo perfino maggiormente nei dettagli. Spinoza comincia con il mettere in guardia i suoi lettori, grazie a una sorta di “storia naturale della religione“, circa le credenze e i comportamenti superstiziosi che il clero stimola nei propri seguaci, giocando con le comuni emozioni umane. Una persona in balia della paura e della speranza, i due principali stati d'animo di chi consacra la propria vita alla ricerca dei profitti mondani, è portata a calcolare, una volta posta a confronto con i saliscendi della fortuna, quale sia il modo migliore di ottenere i beni che desidera. E in tal modo siamo indotti tutti a pregare, adorare, fare offerte votive, compiere sacrifici, e in generale aderire ai diversi riti della religione popolare. Le emozioni sono però passeggiare tanto quanto gli oggetti che le scatenano, e quindi le superstizioni che si basano su tali emozioni sono soggette anch'esse a fluttuazioni. Il clero, nel proprio esclusivo interesse, fa dunque del suo meglio per stabilizzare la situazione, cercando di fissare in qualche modo queste credenze e questi comportamenti. “Allo scopo di evitare questo in conveniente si pose un gran studio nel corredare sia la vera sia la falsa religione di un culto e di un apparato tali, da farla ritenere sempre più importante e da imporne a tutti la massima osservanza“. I capi religiosi sono di solito spalleggiati in questo dalle autorità civili, che minaccia no di punire come “sedizione” ogni possibile deviazione dall'ortodossia religiosa. E il risultato è una religione di Stato che non ha alcuna base razionale, ma consiste invece nel semplice “rispetto degli ecclesiastici“, che si porta dietro adulazione e sacramenti, senza avere più nulla a che spartire con l'autentico culto di Dio. La via d'uscita da questa situazione è data, secondo Spinoza, da un riesame complessivo della Bibbia e dalla scoperta della “vera religione“. Solo allora noi potremo infatti dire con certezza che cosa ci occorra per mostrare un sincero rispetto verso Dio e per essere beati. E questo non potrà che ridurre infine il peso che le autorità religiose esercitano sulla nostra vita emotiva, intellettuale e fisica, ristabilendo un rapporto sano tra la religione da una parte e lo Stato dall'altra.

Un'analisi ravvicinata della Bibbia è particolarmente importante a questo scopo, e utile altresì per mostrare che la libertà di filosofare, in sostanza, la libertà di pensiero e di parola, non arreca alcun danno alla pietà. Se si riesce a dimostrare che le Scritture non sono fonte di una “verità naturale” ma semplice testimonianza di un messaggio morale (“Ama il tuo prossimo”), si riesce infatti subito a capire che “la fede va distinta dalla filosofia“. E Spinoza intende per l'appunto mostrare che in questo messaggio morale, e non nelle parole o nella storia delle Scritture, risiede la santità di un documento che, per il resto, è semplicemente umano. La Bibbia insegna soltanto “l'obbedienza [a Dio]“, e non la conoscenza. Per cui, filosofia e religione, ragione e fede, appartengono a due sfere distinte e separate, che non devono in alcun modo sovrapporsi. La libertà di filosofare e di speculare può essere garantita senza indebolire la vera religione. Non solo, ma questa libertà è in realtà essenziale alla pace pubblica e alla pietà, visto che ogni disordine civile scaturisce proprio da dispute settarie. Il vero pericolo per la repubblica viene semmai da coloro che vorrebbero adorare, non Dio, ma certe parole scritte su una pagina:

“Ma, si dirà, benché la legge divina sia scritta nei cuori, la Scrittura è pur sempre parola di Dio, e perciò non si può dire della Scrittura, come non si può dire della parola di Dio, che essa sia lacunosa e viziata: ma io temo al contrario che si compia uno sforzo eccessivo per essere santi e che si converta la religione in superstizione, anzi, che si giunga al punto di adorare le figure e le immagini, e cioè la carta e l'inchiostro, come parola di Dio“. A un lettore delle Scritture attento e istruito risultano chiare parecchie cose. Prima di tutto, i profeti non erano uomini provvisti di chissà quale talento intellettuale, non erano cioè filosofi assai dotati, bensì individui pii, magari anche superiori sotto il profilo morale, ma dotati soprattutto di una vivida immaginazione. Erano dunque persone in grado di afferrare la rivelazione di Dio per mezzo di parole e di figure, reali o immaginarie, riuscendo così a sfondare i limiti dell'intelletto; e il contenuto delle profezie variava poi a seconda della forza immaginativa, della tempra fisica, e soprattutto delle opinioni e dei pregiudizi dei diversi profeti. Per tutte queste ragioni, le profezie, pur traendo origine dalla potenza di Dio (il che le accomuna, nello schema metafisico di Spinoza, ad ogni altro evento naturale), non offrono una conoscenza privilegiata dei fenomeni naturali e spirituali: non ci si deve cioè fidare necessariamente dei profeti quando le questioni sul tappeto sono di carattere intellettuale e riguardano la filosofia, la storia o la scienza; né si devono trasformare le loro affermazioni in altrettanti parametri di giudizio per decidere ciò che si deve credere o non credere riguardo al mondo naturale, che noi possiamo invece conoscere grazie alle nostre facoltà razionali.

Nulla nella Scrittura è più chiaro, ad esempio, del fatto che Giosuè, e forse anche l'autore che ne scrisse la storia, credevano che il sole si muovesse intorno alla terra, che questa invece fosse ferma e che il sole si fosse per qualche tempo arrestato. E tuttavia molti, poiché non vogliono ammettere che possa verificarsi nei cicli alcuna mutazione, spiegano quel luogo in modo che esso non sembra più dire nulla di simile; altri invece, che appresero a filosofare più correttamente, poiché sanno che la terra si muove e che il sole invece sta fermo, nel senso che non gira intorno alla terra, si sforzano in tutti i modi di ricavare questo dalla Scrittura, benché la cosa le ripugni nel modo più evidente. Essi in verità mi stupiscono.

Siamo dunque obbligati a credere, mi chiedo, che un soldato come Giosuè sapesse di astronomia? e che il miracolo non potè essergli rivelato o che la luce del sole non potè indugiare più del solito sull'orizzonte, senza che Giosuè ne conoscesse la causa? L'una e l'altra cosa mi paiono del tutto ridicole; preferisco perciò dire apertamente che Giosuè ha ignorato la vera causa di quel protrarsi della luce e che egli, con tutta la moltitudine presente al fatto, ha creduto che il sole compisse il suo giro diurno intorno alla terra e che quel giorno esso si fosse per un certo tempo fermato e che quella fosse la causa del prolungarsi della giornata. Spinoza propone una spiegazione altrettanto sdrammatizzante dell'elezione divina del popolo ebraico, o della sua “vocazione”. E' “infantile”, sostiene il filosofo, basare la propria felicità su una presunta esclusività e, nella fattispecie, sull'unica ed esclusiva “elezione” di Israele. Gli antichi ebrei, in realtà, non erano superiori alle altre nazioni in fatto di saggezza o di prossimità a Dio.

E nemmeno lo erano sotto il profilo morale o intellettuale. Si può dire che essi furono “scelti” solo tenendo conto del loro ordinamento sociale e della loro buonasorte politica. Dio (o la Natura) diede infatti agli ebrei un insieme di leggi cui essi obbedirono: e il risultato logico fu che la loro società restò in ordine ed essi poterono godere a lungo di un governo autonomo. La loro “elezione” va dunque

vista come una congiuntura favorevole e limitata nel tempo. E il loro regno è del resto già finito. “Perciò, gli Ebrei non hanno oggi alcun motivo di ritenersi superiori agli altri popoli“. Per queste ragioni, Spinoza ricusa il particolarismo che molti, inclusi i rabbini sefarditi di Amsterdam, ritenevano essenziale al giudaismo. La vera pietà e la beatitudine sono universali e accessibili a chiunque, a prescindere dal credo religioso.

Un ruolo centrale nell'analisi spinoziana della religione ebraica, anche se si tratta di qualcosa che riguarda tutte le religioni, è giocato dalla distinzione tra la legge divina e la legge rituale. La legge divina intima solo la conoscenza e l'amore di Dio, assieme alle azioni utili a raggiungere questo scopo. L'amore di Dio deve sorgere tuttavia, non per paura di possibili punizioni o nella speranza di essere ricompensati, ma solo perché esso costituisce un bene in sé. La legge divina non impone riti o cerimonie particolari, tipo i sacrifici, le diete o le festività. I seicentotredici precetti della Torah non hanno nulla a che fare con la virtù e la beatitudine. Erano diretti solo agli ebrei, perché continuassero ad avere un loro autonomo governo. Le leggi rituali li aiutarono infatti a preservare il loro regno e a garantire la sua prosperità, ma furono valide solo fino a quando essi sopravvissero come entità politica, e non sono pertanto vincolanti per tutti gli ebrei e in tutte le circostanze: furono viceversa istituite da Mosè per ragioni eminentemente pratiche, ossia perché il popolo facesse il suo dovere, restando unito. Forte della sua abilità e del comandamento divino, Mosè introdusse la religione nello Stato, affinché il popolo facesse il suo dovere, non tanto per timore quanto per devozione. In seguito, egli li legò a sé con dei benefici, e in nome di Dio promise loro molte cose per il futuro... Questo dunque fu lo scopo dell'introduzione dei riti, di indurre gli uomini ad agire esclusivamente secondo l'altrui comando, invece che per propria deliberazione, e a confessare con le azioni e le meditazioni quotidiane di non avere alcun diritto proprio, ma di essere completamente soggetti a un diritto altrui. Il che è vero non solo dei riti e delle pratiche del giudaismo, ma anche delle cerimonie di tutte le altre religioni.

Nessuna di queste attività ha qualcosa a che vedere con la vera felicità o la pietà: esse servono solo a controllare la condotta del popolo e a mantenere in vita una certa società. E una simile funzione pratica svolgono pure le storie dei miracoli. Le Scritture parlano in modo tale da colpire l'immaginazione della gente comune e costringere tutti all'obbedienza. Invece di fare menzione delle vere cause dei fenomeni, gli autori talvolta narrano eventi idonei a indurre la gente, soprattutto gli ignoranti, alla devozione. “Se le Scritture avessero narrato la caduta di un impero con lo stile adottato dagli storici politici, la gente comune non sarebbe stata scossa... “ Ad ogni modo, i miracoli, intesi come deviazioni divine del corso ordinario delle cose, non sono possibili. Ogni evento, per quanto straordinario, ha una spiegazione e una causa naturale. “Non accade niente in natura che non segua le sue leggi“. Il che è una semplice conseguenza delle dottrine metafisiche di Spinoza. I miracoli in senso tradizionale richiedono una distinzione tra Dio e la natura, cosa che la sua filosofia esclude in linea di principio. Non solo, ma l'ordine della natura è inviolabile, poiché la serie degli eventi naturali non è che la diretta conseguenza degli attributi divini. Le leggi universali della natura non sono se non decreti di Dio, discendenti dalla necessità e dalla perfezione della natura divina. Perciò, se avvenisse in natura qualcosa che ripugnasse alle sue leggi universali, ciò ripugnerebbe necessariamente anche alla volontà, all'intelletto e alla natura di Dio; ovvero, se si affermasse che Dio opera

alcunché contro le leggi della natura, si dovrebbe contemporaneamente, affermare anche che Dio agisce contro la propria natura, il che è di un'assurdità senza pari. Ci sono "miracoli" solo nel senso che esistono eventi le cui cause naturali noi non comprendiamo. Ma se per spiegarli ricorriamo ai poteri di un Dio sovrannaturale, non facciamo che ricadere nella superstizione, che è "il più acerrimo nemico di ogni vera conoscenza e di ogni vera moralità", Spiegando la profezia come il frutto di una vivida immaginazione, l'elezione del popolo ebraico come una fatalità politica, il rito come un espediente sociale e politico, e la fede nei miracoli come un atto di ignoranza della necessaria causalità operativa della natura, Spinoza naturalizzava (e così demistificava) alcuni dei principi portanti del giudaismo e di altre religioni, minando alla base i loro riti superstiziosi e superficiali. Allo stesso tempo, proponeva una definizione semplice e universale della pietà, a sua volta naturalistica, parlandone in termini di amore e conoscenza. Questo processo di naturalizzazione raggiunge però il suo acme nel momento in cui Spinoza affronta la questione della paternità e dell'interpretazione della Bibbia. Le tesi da lui avanzate sulle Scritture sono senza dubbio le più radicali del Trattato e spiegano perché egli fu in seguito attaccato con veemenza dai suoi contemporanei. Altri prima di lui avevano insinuato che Mosè non fosse l'autore di tutto il Pentateuco. Ma nessuno aveva osato spingersi tanto in là: nessuno prima di lui aveva mai voluto trarre da questo le conclusioni che egli trasse sullo statuto, il significato e l'interpretazione delle Scritture. Spinoza nega che Mosè abbia scritto tutto il testo della Torah, o la maggior parte di esso. Il fatto che il Pentateuco parli di lui in terza persona, il fatto che racconti la sua morte e soprattutto gli eventi successivi, e il fatto poi che alcuni luoghi siano chiamati con nomi che non potevano avere al tempo di Mosè, tutto ciò prova "al di là di ogni ragionevole dubbio" che i testi di solito definiti "i cinque libri di Mosè" furono in realtà scritti da qualcun altro, che visse molto tempo dopo di lui. Mosè, di sicuro, scrisse alcuni testi di storia e legge, e di questi testi, perduti da lunghissimo tempo, è rimasta forse traccia nel Pentateuco. Ma la Torah che è giunta fino a noi, e molti altri libri della Bibbia ebraica (il libro di Giosuè, il libro dei Giudici, il libro di Samuele, il libro dei Re), non furono certo scritti da coloro da cui hanno preso nome, così come non furono scritti da nessun altro personaggio che vi compaia. L'idea di Spinoza è che essi siano stati scritti, in realtà, da un solo storico, che visse molte generazioni dopo quegli eventi, e che si tratti con ogni probabilità di Esdra. Fu lui, un leader del periodo successivo all'esilio, che raccolse i tanti testi pervenuti e cominciò a farne un unico (anche se non lineare) racconto. E la sua opera fu poi completata e ampliata dal lavoro editoriale di altri. Ciò di cui siamo in possesso, dunque, non è altro che una compilazione, e non è escluso che si tratti di una compilazione accidentale, corrotta e "mutila". Basta che si osservi come in questi cinque libri tutti i precetti e i racconti siano confusamente e disordinatamente esposti, senza ordine cronologico, e come uno stesso fatto sia spesso ripetuto e talvolta in diverso modo, per rendersi conto facilmente che tutto questo materiale fu raccolto e accumulato alla rinfusa, per essere poi più agevolmente esaminato e ordinato. E non soltanto la materia dei cinque libri, ma anche gli altri racconti che vanno fino alla distruzione della città e che sono contenuti negli altri sette libri, furono raccolti allo stesso modo. Come i libri dei profeti, perfino posteriori, che furono compilati (o "affastellati insieme", come dice Spinoza) da un cronista o da uno scriba forse addirittura all'epoca del secondo Tempio. La canonizzazione delle Scritture avvenne poi non prima del ii secolo a.C., quando i Farisei, tra tutti i testi che erano loro pervenuti, ne scelsero soltanto

alcuni. Ma dato che il processo di trasmissione fu un processo comunque storico, che coinvolse la mano di numerosi scribi, e dato che la decisione di includere certi libri ed escluderne altri fu presa da comuni esseri umani, soggetti a errore, è abbastanza plausibile che il testo del “Vecchio Testamento” sia in buona parte un testo corrotto. Spinoza si muoveva nell’ambito di una ben nota tradizione. L’idea che Mosè non fosse l’autore di tutto il Pentateuco era già stata formulata nel xii secolo da Ibn Ezra, nel suo commento al Deuteronomio. Questi aveva detto, ad esempio, che Mosè non poteva aver scritto il racconto della propria morte. Spinoza conosceva e ammirava i lavori di Ibn Ezra, e le sue idee sulla paternità della Torah risentirono senz’altro della sua influenza. Ma conosceva anche il più recente Pre-Adamitae di Isaac La Peyrère, in cui il millenarista francese di religione calvinista metteva in dubbio, non solo la paternità mosaica della Bibbia, ma pure l’affidabilità del processo di trasmissione, e quindi l’esattezza, dei testi biblici. Nel 1660, Samuel Fisher, il capo dei quaccheri di Amsterdam, aveva pubblicato inoltre L’allerta dei rustici ai rabbini, in cui sosteneva che le Scritture sono un documento storico, un testo scritto cioè da mani umane, da non confondere con la Parola di Dio, che è invece astorica ed eterna. Il contributo di Mosè consisteva soltanto nell’aver avviato la redazione del messaggio divino. Ma Fisher sollevava dubbi radicali sull’autenticità di quelle che noi oggi consideriamo le Sacre Scritture. Il libro che ci è giunto, infatti, è la copia di una copia di una copia, e così I via, passata di mano in mano. E durante questo processo di trasmissione storica i testi devono avere subito molte alterazioni, alcuni brani devono essere stati omessi, e quel che ci è rimasto deve essere, a conti fatti, un libro abbastanza corrotto. Spinoza non sapeva leggere l’inglese, ma i suoi contatti personali con Fisher alla fine degli anni Cinquanta ad Amsterdam potrebbero averlo anche influenzato. Infine, va ricordato il filosofo inglese Thomas Hobbes, il quale nel Leviatano, un’opera che Spinoza di sicuro studiò a fondo, ribadisce che i cinque libri di solito attribuiti a Mosè furono in realtà scritti molto tempo dopo di lui, sebbene Mosè possa essere l’autore di una parte di essi. Certo, negare la paternità mosaica della Bibbia non era a quel tempo cosa assai comune. Spinoza sottolinea che “per quasi tutti Mosè è l’autore [del Pentateuco]”, aggiungendo che sa bene che il fatto di negare questo dogma può costare a chiunque la condanna delle autorità religiose. Ma non era una novità, comunque, affermare nel 1670 che Mosè non aveva scritto tutta la Torah.

E neppure lo era insinuare che le Scritture fossero state compilate da esseri umani e trasmesse poi alle generazioni successive tramite un processo inevitabilmente soggetto a errori. L’idea davvero radicale e innovativa di Spinoza fu quella di scorgere in tutto questo uno spunto per rileggere e interpretare le Scritture. Egli era sgomentato dal modo in cui le Scritture stesse erano adorate, portando rispetto più per le parole scritte sulla pagina che per il messaggio contenuto. Se la Bibbia era però un documento storico, e dunque naturale, doveva essere trattata alla stregua di ogni altra opera della natura. Lo studio delle Scritture, vale a dire l’ermeneutica biblica, doveva quindi procedere nello stesso modo in cui procede lo studio della natura o la scienza naturale: raccogliendo e valutando i dati empirici, e cioè esaminando il “libro” a partire da ciò che il libro stesso dice: Il metodo di interpretazione della Scrittura non differisce dal metodo di interpretazione della natura, ma concorda in tutto con questo. Come il metodo di interpretazione della natura, infatti, consiste essenzialmente nel descrivere la storia della natura stessa, per ricavarne, come sulla scorta di dati certi, le definizioni delle

cose naturali, così, per interpretare la Scrittura è d'uopo ricostruire la storia genuina della Scrittura stessa, per dedurre poi da questa, come legittima conseguenza di principi e dati certi, il pensiero dei suoi autori. Così, se nell'interpretare la Scrittura e nel discutere delle cose in essa contenute non si ammetteranno altri principi e altri dati all'infuori di quelli ricavati dalla Scrittura stessa e dalla sua storia, si procederà senza alcun pericolo d'errore e si potrà ragionare intorno alle cose che superano la nostra intelligenza con la stessa sicurezza con cui si discorre di quelle che conosciamo con il lume naturale. Così come la conoscenza della natura deve essere tratta solo dalla natura stessa, la conoscenza delle Scritture, o la comprensione del suo significato, deve essere tratta solo dalle Scritture. Spinoza entra qui in aperta polemica con Maimonide. Questi, razionalista quanto Spinoza, aveva sostenuto nella Guida dei perplessi che per decifrare il significato delle Scritture è necessario scorgere in esse ciò che non contraddice la ragione. Dato che le Scritture sono la Parola di Dio, il loro significato deve essere identico alla verità. Per cui, se vi sono dei passi che non possono essere accettati alla lettera come veri, essi devono per forza essere interpretati in un senso figurato. La Bibbia parla, ad esempio, delle parti corporee di Dio. Ma la ragione ci insegna che un Dio eterno e immateriale non può avere un corpo. Di conseguenza, ogni riferimento biblico ai piedi o alle mani di Dio deve essere inteso in un senso metaforico. Per Spinoza, un'esegesi di questo tipo è illegittima nella misura in cui va al di là delle Scritture stesse, e fa riferimento a un parametro esterno di razionalità o verità, per interpretare le Scritture. "Così, per sapere se Mosè credesse che Dio fosse fuoco o altro, non possiamo dedurlo in alcun modo dal fatto che tale opinione sia conforme o ripugnante alla ragione, ma soltanto dalle altre opinioni di Mosè". Va dunque fatta una netta distinzione tra il significato delle Scritture, che è tale alla luce di un'interpretazione, e quanto è vero sotto il profilo filosofico o storico. Molte cose dette dalle Scritture non sono vere, a conti fatti.

Le Scritture non sono cioè una fonte di conoscenza, o quantomeno di conoscenza completa, di Dio, dei cieli o magari della natura umana. In altre parole, non vanno confuse con la filosofia, e di conseguenza non ci si può basare solo su astratti principi razionali per interpretarle. Il messaggio delle Scritture, a ben vedere, collima con la ragione, nel senso che le nostre facoltà razionali lo approvano. Ma il fatto che le Scritture esprimano un messaggio del genere lo si può scoprire solo ricorrendo a un metodo "storico". E per applicare un metodo simile, allo scopo di capire ciò che volevano insegnare gli autori delle Scritture, è necessario possedere delle conoscenze linguistiche, storiche e testuali. Si deve sapere la lingua nella quale sono scritti questi testi, ossia l'ebraico, così come si devono conoscere i costumi, i tempi e perfino i "pregiudizi" dei loro autori e del loro pubblico. Solo situando un libro nel suo contesto storico e personale si può sperare di decifrare il messaggio che l'autore intendeva comunicare. Tale storia deve raccogliere le notizie relative a tutti i libri profetici di cui abbiamo memoria, e cioè la vita, i costumi e la cultura dell'autore di ciascun libro, chi egli sia stato, in che occasione, in che tempo, per chi e infine in che lingua abbia scritto. E poi la fortuna di ciascun libro, cioè come sia stato accolto in principio, in quali mani sia caduto e quante siano state le sue varie lezioni, quale concilio ne abbia decretato l'ammissione tra i libri sacri, e infine come siano stati raccolti in unico corpo tutti i libri già universalmente riconosciuti per sacri. Tutto questo, dico, la storia della Scrittura deve comprendere. Per poter sapere, infatti, quali massime siano proferite

in termini di legge e quali invece in forma di dottrina morale, è utile conoscere la vita, i costumi e la cultura dell'autore. Si aggiunga che tanto più facilmente si possono spiegare le parole di qualcuno, quanto meglio se ne conosce il genio e la mentalità. Una delle conseguenze che derivano da tutto ciò è che chiunque può interpretare le Scritture, a patto di essere abbastanza intelligente e di voler acquisire tutte le conoscenze utili a tal fine.

Ci sono, certo, parecchi ostacoli in cui finiscono per imbattersi anche gli studiosi più preparati, la conoscenza solo parziale della lingua ebraica che si aveva nel Seicento; le ambiguità insite nell'alfabeto, nel vocabolario e nella grammatica di questa lingua; e, infine, l'oggettiva difficoltà di ricostruire con esattezza il contesto storico di questi antichi scritti. Ma ad ogni modo, per Spinoza, questo metodo di interpretazione delle Scritture "non richiede altro che il supporto della ragione naturale". Non c'è alcun bisogno, dunque, di ricorrere all'intermediazione di lunghi e complessi commentari, o di preti, rabbini e pastori. "Se, infatti, risiede in ciascuno la massima autorità di interpretare la Scrittura, la norma di interpretazione non può essere che quella del lume naturale, che è comune a tutti, e non un lume soprannaturale né un'autorità esterna".

Se interpretato in maniera corretta, il messaggio universale di cui sono latrici le Scritture è un semplice messaggio morale: "Conosci e ama Dio, e ama il tuo prossimo come te stesso". Questa è l'autentica parola di Dio e il fondamento della pietà, una parola rimasta indenne in un testo che, per altri versi, è invece lacunoso, frammentario e corrotto. Questa lezione morale non implica alcuna ipotesi metafisica su Dio o sulla natura, e neppure richiede un addestramento specifico in filosofia. Lo scopo delle Scritture non è quello di fornirci una conoscenza ma di costringerci all'obbedienza, in modo tale da regolare la nostra condotta. "La dottrina della Scrittura non contiene sublimi speculazioni o questioni filosofiche, ma soltanto cose semplicissime, che possono essere comprese anche dalle menti più lente". Spinoza giunge ad affermare addirittura che non è neppure necessario avere familiarità con le Scritture per riuscire a essere pii e beati, poiché lo stesso messaggio può essere inteso anche solo per mezzo della ragione, benché la cosa risulti assai ostica alla maggior parte della gente. "Colui che ignora quelle storie, e tuttavia sa per lume naturale che Dio esiste, con il resto che abbiamo detto, e segue inoltre un retto tenore di vita, questi è senz'altro beato". Ne consegue che i soli comandamenti davvero necessari ad ogni religione sono quelli che esprimono questi semplici precetti morali e "confermano nei nostri cuori l'amore del prossimo". Tutto il resto è un semplice commento, come diceva Rabbi Hillel. "Appartengono alla fede cattolica soltanto quei dogmi che l'obbedienza verso Dio pone senz'altro e ignorati quali tale obbedienza è assolutamente impossibile. [Ed essi] tendono tutti a questo: esiste un Ente supremo, che ama la giustizia e la carità e al quale tutti, per essere salvi, debbono obbedire e che tutti debbono adorare con il culto della giustizia e della carità verso il prossimo".

Per quanto attiene agli altri dogmi, "ciascuno, conoscendo se stesso, deve regolarsi nel modo che a lui sembra più opportuno per confermarsi nell'amore della giustizia". Questo è il nucleo attorno al quale ruota la difesa spinoziana della tolleranza, della libertà di filosofare e della libertà di credo religioso. Riconducendo il messaggio centrale delle Scritture, e il contenuto stesso della pietà, a una semplice massima morale, una massima svincolata da superflue dottrine speculative o pratiche religiose, e liberando inoltre le Scritture dall'onere di dover esprimere una specifica verità filosofica o di dover prescrivere (o proscrivere) una

moltitudine di azioni pratiche, Spinoza riesce a dimostrare: sia che la filosofia è indipendente dalla religione, sia che la libertà con cui ciascun individuo può interpretare, se lo vuole, le Scritture non lede in alcun modo la pietà. Che cosa sia Dio, ossia quell'esemplare della vera vita: se, cioè, sia fuoco o spirito o luce o pensiero, ecc., tutto questo non interessa la fede, come non la interessa nemmeno la ricerca del motivo per cui egli sia l'esemplare della vera vita, se, cioè, perché abbia un animo giusto e misericordioso o perché ogni cosa sia e operi per esso, e di conseguenza anche noi per esso intendiamo e per esso conosciamo ciò che è vero, giusto e buono.

Comunque ciascuno la pensi intorno a queste questioni, è lo stesso.

Inoltre, non interessa affatto la fede il credere che Dio sia ovunque secondo la sua essenza piuttosto che secondo la sua potenza; che egli diriga ogni cosa secondo la libertà piuttosto che secondo la necessità della sua natura; che prescriva le leggi a guisa di un sovrano o le insegni come verità eterne; che l'uomo obbedisca a Dio I con libertà d'arbitrio o per la necessità del decreto divino; che, infine, il premio dei buoni e il castigo dei cattivi siano di ordine naturale o soprannaturale. Queste e simili cose, dico, non hanno alcuna importanza riguardo la fede, comunque ciascuno le in tenda; purché la sua intenzione non sia di trarne incentivo a una maggiore licenza di peccare o a diminuire la sua obbedienza verso Dio. Ciascuno anzi... deve adattare alla propria intelligenza questi dogmi della fede e interpretarli nel modo in cui gli sembra di poterli più facilmente accettare senza alcuna esitazione e con piena adesione affinché conseguentemente obbedisca a Dio con pieno consenso dell'animo.

La fede e la pietà non sono proprie della persona che conosce la prova più razionale dell'esistenza di Dio o possiede la migliore comprensione filosofica degli attributi divini, ma della persona "che svolge al meglio opera di pietà e carità". Le riflessioni di Spinoza sulla religione hanno, ovviamente, dei risvolti politici. E del resto dietro la sua decisione di mettersi a scrivere il Trattato c'erano stati sin dall'inizio motivi di carattere più o meno politico, dato che il suo attacco era diretto soprattutto alle autorità ecclesiastiche che a quel tempo si immischiavano degli affari pubblici. Non solo, ma egli colse al volo questa opportunità per esporre poi in maniera più dettagliata la sua teoria generale dello Stato, una teoria di cui allora non c'erano probabilmente che accenni nel manoscritto dell'Etica.

Quest'analisi della vera natura della società politica era infatti particolarmente importante per la sua difesa della libertà intellettuale e religiosa, il cui intento era quello di mostrare che tale libertà era, non solo compatibile, ma persino essenziale al benessere politico. La prospettiva individualistica dell'Etica appartiene a un registro prepolitico, il cosiddetto stato di natura, una condizione universale in cui non c'è ancora legge, religione, morale, giusta o sbagliata che sia, e descrive il diritto di ciascuno a fare qualunque cosa per preservare se stesso. "Tutto ciò che ciascuno, considerato sotto il solo potere della natura, giudica a sé utile, sia perché guidato dalla sana ragione sia perché trascinato dalle passioni, gli è lecito perseguirlo di pieno diritto naturale, e in qualunque modo, sia con la forza, sia con il dolo, sia con le preghiere, sia, infine, con qualunque altro mezzo che torni a lui più comodo, e per conseguenza di considerare nemico colui che tenta di impedirgli di raggiungere il suo scopo". Naturalmente, questa è una condizione di relativa insicurezza e pericolosità. E viene in mente in proposito la celebre definizione di Hobbes, secondo cui la vita nello stato di natura è "solitaria, povera, sudicia, bestiale e breve". Come creature razionali, noi dunque ci rendiamo conto quasi

subito che è meglio, anche da un punto di vista prettamente egoistico, raggiungere un accordo tra di noi per contenere i nostri opposti desideri e porre un freno alla nostra incondizionata ricerca dell'interesse personale, insomma, ci accorgiamo presto che è più conveniente per ciascuno vivere sotto la guida della ragione piuttosto che in balia delle leggi di natura. Per cui, ci mettiamo tutti d'accordo per rimettere a un sovrano il nostro diritto naturale e la nostra facoltà di fare qualsiasi cosa per soddisfare un interesse personale. E questo sovrano, che può essere di volta in volta un individuo (monarchia), un gruppo ristretto di individui (oligarchia) o il corpo politico nel suo insieme (democrazia), diventa un sovrano assoluto e dal potere illimitato, incaricato com'è di serbare la concordia tra i diversi membri della società, giocando soprattutto con la loro paura circa le possibili conseguenze di una rottura dal "contratto sociale". L'obbedienza al sovrano non contravviene comunque alla nostra autonomia, e questo perché nel seguire i suoi comandi noi seguiamo un'autorità che abbiamo liberamente incaricato e i cui ordini non hanno altro obiettivo se non il nostro stesso interesse razionale. Qualcuno dirà forse che in tal modo noi rendiamo i sudditi schiavi, poiché si ritiene che sia schiavo colui che agisce per mandato, e libero colui che fa a modo suo: il che non è vero in senso assoluto, perché di fatto colui che è trascinato dal suo piacere fino al punto da non essere in grado di vedere e di fare ciò che gli è utile, è in sommo grado servo, mentre libero è soltanto colui che vive integralmente secondo il solo dettame della ragione. L'azione comandata, e cioè l'obbedienza, toglie bensì in un certo senso la libertà, ma non rende senz'altro schiavi; è invece il movente dell'azione che rende schiavi. Se il fine dell'azione non è l'utilità dello stesso agente, ma quella dell'imperante, allora l'agente è schiavo e inutile a se stesso. Ma in un regime politico, nel quale è legge suprema la salute, non del sovrano, ma di tutto il popolo, colui che obbedisce in tutto all'autorità non deve essere definito schiavo; inutile a se stesso, ma suddito. Il tipo di governo che più facilmente emette leggi basate sulla sola ragione, utili a raggiungere gli obiettivi per i quali un governo è istituito, è dunque la democrazia. E' questa la "più naturale" forma di governo basata su un contratto sociale, poiché in democrazia il popolo obbedisce solo a leggi che sono il frutto della volontà generale del corpo politico. Ed è anche quella meno soggetta ad abusi di potere. In democrazia, la razionalità degli ordini del sovrano è garantita già sul piano pratico, poiché è pressoché impossibile che una larga maggioranza della popolazione sottoscriva un "progetto irrazionale. Mentre la monarchia è invece la forma meno stabile di governo, ed è quella che più facilmente degenera in tirannia. A scanso d'equivoci, per evitare che ai lettori sfuggano magari i legami con la situazione politica dell'epoca, Spinoza non teme di andare dritto al punto: Per quanto riguarda gli ordini [o gli Stati] d'Olanda, questi, che io sappia, non ebbero mai i re, ma i conti, nei quali non fu mai trasferito il diritto d'imperio. Infatti, i Sovrani Ordini d'Olanda, come essi stessi dichiarano apertamente nell'editto promulgato all'epoca del conte di Leycester, si riservarono sempre l'autorità di richiamare i conti al loro dovere e conservarono sempre il potere di esercitare questa loro autorità e di difendere la libertà dei cittadini e di sottrarsi all'autorità dei conti, se questa fosse degenerata in tirannide, e di limitarne i poteri in modo che nulla potessero decidere senza l'autorizzazione e l'approvazione degli Ordini.

Donde segue che appartenne sempre agli Ordini quel diritto della suprema maestà che l'ultimo conte [Filippo II di Spagna] tentò di usurpare... Da questi esempi risulta dunque pienamente confermato quanto abbiamo detto, che, cioè, va

necessariamente mantenuta la forma di governo di ciascuno Stato, non potendosi essa mutare se non con il pericolo di una rovina totale dello Stato stesso. Difficile che la fazione degli orangisti, a favore di un ritorno dello Stadholder nella persona di Guglielmo III, non abbia capito qui a chi si riferiva Spinoza. E, pur facendo ancora l'esempio dell'antico Stato ebraico, il filosofo pensava sempre alla situazione politica olandese là dove affermava che la sicurezza, la stabilità e la persistenza di uno Stato dipendono dal fatto di mantenere concentrata tutta l'autorità politica nelle mani del sovrano. La seconda confederazione ebraica era stata distrutta infatti dalla casta sacerdotale, che aveva usurpato il potere politico, mentre la prima era stata indebolita dalla spartizione del potere tra i re e i leviti, che amministravano gli affari religiosi, e c'era di che trarne una bella lezione sul ruolo svolto allora nella repubblica dai predicatori calvinisti. Di qui vediamo chiaramente: quanto sia pericoloso per la religione e per lo Stato il concedere ai ministri del culto qualche diritto di legiferare o di trattare affari del governo civile; mentre tutto procede assai più regolarmente, se questi siano disciplinati in modo che rispondano soltanto quando sono interrogati, e frattanto mantengano il loro esercizio e il loro insegnamento entro i limiti di quanto è tradizionalmente ammesso e più comunemente seguito. Non appena le pratiche religiose esteriori vengono a interferire con la condotta dei cittadini e con le loro mutue relazioni, esse rientrano automaticamente negli "affari di Stato" e, dunque, nella sfera di potere del sovrano. E i predikanten avrebbero dovuto essere particolarmente ottusi per non afferrare che Spinoza parlava di loro quando descriveva i grandi sacerdoti ebrei che "avevano usurpato il potere dei legittimi governanti, volendo ottenere il titolo di re". Il sovrano, dunque, dovrebbe avere il dominio assoluto sugli affari pubblici, temporali e religiosi. E non dovrebbe esistere una religione difforme da quella istituita e gestita dallo Stato. Questo solo, infatti, può prevenire il settarismo e lo scoppio di dispute religiose. Ogni questione concernente i riti e le cerimonie religiose deve restare saldamente nelle mani del sovrano, e ciò nell'interesse di tutti: il sovrano dovrebbe infatti garantire, almeno in linea di principio e sulla scorta dei suoi doveri "contrattuali", che tali pratiche non contraddicano la pace e la salvaguardia della società. Siccome è compito soltanto della suprema autorità di determinare ciò che è necessario alla salute di tutto il popolo e alla sicurezza dello Stato, e di imporre ciò che è ritenuto a ciò necessario, ne segue che è compito della suprema potestà altresì determinare in qual modo ciascuno debba esercitare verso il prossimo il dovere della carità, e cioè in qual modo ciascuno sia tenuto a obbedire a Dio. Da ciò si intende chiaramente in che senso la somma potestà sia l'interprete della religione, e quindi come non si possa veramente obbedire a Dio, se il culto della pietà, al quale ciascuno è tenuto, non venga adeguato alla pubblica utilità e se, di conseguenza, non si osservino tutti i decreti del sommo potere. Il sovrano dovrebbe governare in modo tale che i suoi ordini rafforzino la legge divina: giustizia e carità possono infatti acquistare così la forza di leggi civili, sorrette dal potere del sovrano. Mentre la potestà sul "culto intimo di Dio" e le relative credenze, in altre parole, la devozione interiore, dovrebbero appartenere esclusivamente al singolo individuo. Questo è difatti un diritto inalienabile della persona, su cui nemmeno il sovrano può legiferare. Nessuno può costringere o limitare il pensiero di un altro, e sarebbe assai azzardato e dannoso per la società se il sovrano ci provasse. D'altronde, non si può esercitare un controllo efficace sul discorso di ogni singolo, dato che, almeno in privato, ciascuno può dire quello che vuole. "Ciascuno è, per diritto imprescrittibile della natura, padrone dei suoi

pensieri, [e] ne segue che in un ordinamento politico non è mai possibile, se non con tentativi destinati a fallire miseramente, voler imporre a uomini di diverse, anzi contrarie opinioni l'obbligo di parlare esclusivamente in conformità alle prescrizioni emanate dal sommo potere". Certo, anche per Spinoza devono essere fissati alcuni limiti alla libertà di parola e di insegnamento. Non si possono ad esempio tollerare quei discorsi sediziosi che invitano i singoli a infrangere il contratto sociale. Ma il governo migliore sarà comunque sempre quello incline alla clemenza, che non vieta la libera speculazione filosofica e concede a tutti la libertà di credo. Da una libertà tanto ampia possono, è vero, scaturire degli "inconvenienti". Ma il tentativo di regolare tutto per legge conduce "più facilmente al vizio che al suo risanamento". E in un passo che per certi versi anticipa la difesa utilitaristica della libertà svolta da John Stuart Mill quasi due secoli dopo, Spinoza aggiunge pure che "questa libertà è sommamente necessaria all'incremento delle scienze e delle arti; queste, infatti, possono essere coltivate con successo soltanto da coloro che hanno il giudizio libero e per nulla prevenuto". Al termine del Trattato, Spinoza sferra infine un duro attacco contro coloro che si sono macchiati della morte di Adriaan Koerbagh: il concistoro calvinista e i suoi alleati. Risulta più chiaro della luce del sole come siano scismatici coloro che condannano gli scritti altrui e che con argomenti sediziosi aizzano il volgo petulante contro i loro autori, piuttosto che gli stessi scrittori, i quali scrivono per lo più soltanto per i dotti e si appellano alla sola ragione... [e come] i veri perturbatori dell'ordine pubblico siano coloro che in una libera Repubblica pretendono di sopprimere quella libertà di pensiero che non può essere repressa. Per lo Stato, egli conclude, "non vi è nulla di sicuro quanto il fatto che la pietà e la religione consistano esclusivamente nell'esercizio della giustizia e della carità". Il diritto del sovrano deve dunque esercitarsi solo sulle azioni dei suoi sudditi, consentendo "a ogni cittadino, non solo di pensare quello che vuole, ma anche di dire quello che pensa". Il Trattato teologico-politico è uno dei manifesti più eloquenti che siano mai stati scritti a favore di uno Stato democratico e laico. Spinoza sentiva molto l'argomento e, al contrario di quanto accade nella gelida Etica i suoi sentimenti sono espressi qui in maniera incisiva e inequivocabile. Ciononostante, a causa della realtà politica dell'epoca, egli decise di prendere qualche precauzione. Conscio del modo in cui il libro sarebbe stato accolto dal clero, non esitò a sferrare un duro attacco nei suoi confronti, ma tentò al tempo stesso di ingraziarsi la classe urbana dei reggenti, i suoi alleati naturali nella lotta contro la "teocrazia", desiderosi almeno quanto lui di tenere lontano Guglielmo III dalla carica di Stadholder. Nel Trattato si incontrano dunque, di tanto in tanto, affermazioni lusinghiere nei riguardi dell'oligarchia di Amsterdam (e forse dell'Aia). A dimostrare, d'altra parte, come da questa libertà non derivino inconvenienti tali che non possano essere eliminati dalla sola autorità della somma potestà, e come da questa gli uomini, sebbene professino opinioni palesemente contrarie, siano facilmente tratti in ledersi a vicenda non mancano gli esempi. E non ho bisogno di andare troppo lontano per trovarli. Ne offre uno la città di Amsterdam, la quale sta sperimentando, con suo grande vantaggio e con l'ammirazione di tutte le nazioni, i frutti di questa libertà. In questa floridissima Repubblica e nobilissima città, infatti, convivono in perfetta concordia uomini di tutte le nazioni e di tutte le religioni; e per affidare i propri beni a qualcuno i cittadini di questo Stato si preoccupano soltanto di sapere se costui sia ricco o povero, e se sia solito agire in buona o in mala fede. La religione o la setta cui egli appartiene non li interessa affatto, perché ciò non contribuisce

per nulla a far loro vincere o perdere la causa dinanzi al giudice. E non vi è alcuna setta così odiata, i cui seguaci (quando non rechino danno ad alcuno, rendano a ciascuno il suo e vivano onestamente) non siano protetti e tutelati dall'autorità dei pubblici magistrati.

Questo è sia un esempio di ironia tagliente, soprattutto quando si pensa al trattamento riservato a Koerbagh dalla città, sia un tentativo di cooptare i reggenti, per convincerli ad accogliere con clemenza la sua opera e a considerarlo un difensore della loro causa, una causa di cui essi stessi, forse, si erano dimenticati. Ai reggenti era data così la possibilità di capire che, insistendo sul primato dello Stato rispetto alla religione, Spinoza stava semplicemente rinnovando l'appello lanciato sessant'anni prima da Oldenbarneveldt, alla vigilia del fatale scontro con i controrimostranti. E dato che Oldenbarneveldt era una figura semimitica per i repubblicani convinti, questo poteva in effetti costituire un] forte elemento di convincimento, I reggenti di orientamento rimostrante] in particolare, restii quanto Spinoza all'imposizione di un'ortodossia religiosa da parte della Chiesa riformata, potrebbero aver provato più di una simpatia nei confronti delle sue tesi, volte a distinguere nettamente la religione dai riti esteriori e a ricondurla a una sorta di credo morale, del tutto esente da dogmatismi di ogni specie. Sembra, del resto, che Spinoza abbia effettivamente cercato la protezione di alcuni potenti rappresentanti della classe reggente. E questo potrebbe spiegare perché, ad esempio, Adriaan Paets, reggente moderatamente liberale di Amsterdam, fosse in possesso di uno scritto intitolato *tractatus theologico-politicus* già all'inizio degli anni Sessanta. Si sospetta inoltre che Spinoza abbia inviato una copia del manoscritto a DeWitt, anche se il dubbio è sollevato da un nemico di quest'ultimo, che magari voleva semplicemente infangare il suo nome associandolo a quello di una persona notoriamente atea. Forse Spinoza sperava davvero nell'aiuto del grande pensionato.

Lucas e altri affermano in tal senso, anche se non c'è prova di questo, che De Witt copri le spalle al filosofo, garantendogli che l'opera non sarebbe stata messa al bando fino a quando lui restava in vita. Ma ciò in cui Spinoza sperava, soprattutto, era che la sua sottomissione "all'esame e al giudizio dell'autorità del mio paese" (intendendo con ciò probabilmente gli Stati d'Olanda) gli risparmiasse le critiche da parte della classe dirigente. E ripete infatti all'inizio e alla fine del libro che "se qualcosa di ciò che ho detto sarà giudicato contrario alle patrie leggi o nocivo al bene comune, voglio che si abbia per non detto". Tutte speranze, le sue, che saranno comunque spazzate via nel giro di pochissimo tempo.

CAPITOLO UNDICESIMO - QUIETE E TRAMBUSTO ALL'AIA.

Ora che il lavoro sul Trattato teologico-politico era giunto al termine, e il libro era ormai in stampa, Spinoza decise che era tempo di trasferirsi all'Aia. Forse si era stufato di vivere in campagna, con tutti i problemi che aveva avuto. E forse sperava anche di avere accesso più facilmente alla vita intellettuale della città. Con tutti gli amici e le conoscenze che aveva lì, oltretutto, avrebbe potuto comunicare meglio vivendo direttamente in città piuttosto che a Voorburg. Ed essi lo avevano spinto già diverse volte a compiere il grande passo. “Aveva parecchi amici all'Aia,, riferisce Colerus, alcuni nell'ambiente militare, altri con importanti incarichi, che spesso gli facevano visita e discorrevano con lui. Furono loro a convincerlo infine a trasferirsi all'Aia“. Spinoza partì da Voorburg tra la fine del 1669 e l'inizio del 1670, per andare ad affittare dapprima alcune stanze al terzo piano, in pratica un attico, nel retro di una casa situata presso un molo, di nome De Stille Veerkade (La tranquilla banchina). La casa era proprietà di una certa vedova Van der Werve, che sarebbe poi diventata vent'anni dopo la padrona di casa di Colerus. Il marito, un avvocato di nome Willem, era morto da poco e, a quanto pare, la vedova stava affittando alcune stanze dell'alloggio proprio per far fronte all'improvvisa perdita.

Raccontò a Colerus che Spinoza di solito se ne stava per i fatti suoi, mangiando spesso a casa, senza uscire a volte per parecchi giorni di seguito. L'Aia era una città cara e l'affitto dalla signora Van der Werve era troppo alto per Spinoza. Così, dopo circa un anno, ai primi di maggio del 1671, egli traslocò nuovamente in una casa non lontana di lì, proprietà di Hendrik Van der Spyck, situata nel Paviljoensgracht, alla periferia della città. Qui il filosofo si sistemò in una grande stanza al primo piano, del costo di ottanta fiorini all'anno. Come già il suo padrone di casa a Voorburg, anche Van der Spyck era un maestro di pittura, dedito principalmente alla decorazione degli interni e noto pure come ritrattista. La casa, un tempo, era stata proprietà di Jan Van Goyen, pittore paesaggista, e forse Van der Spyck l'aveva acquistata grazie a qualche conoscenza comune nella corporazione di San Luca. Egli si guadagnava da vivere, oltre che con il suo mestiere e con l'affitto dei locatari, prestando servizio come procuratore militare: i membri della milizia erano infatti pagati di solito con un anno di posticipo e spesso chiedevano prestiti ai cittadini benestanti (il tasso di interesse si aggirava, intorno al sei per cento) per tirare a campare fino al giorno della paga. La casa di Van der Spyck non poteva essere delle più tranquille. Nel periodo in cui Spinoza si trasferì da loro, lui e la moglie, Ida Margareta Ketteringh, avevano tre figli e altri quattro nacquero tra il 1671 e il 1677. Tutto sommato, comunque, doveva andare abbastanza bene per Spinoza, visto che egli visse lì fino alla fine dei suoi giorni, vale a dire per cinque anni e mezzo. Spinoza arredò la sua stanza in modo semplice e funzionale: del resto non possedeva molto. La stanza conteneva un letto, un tavolino di legno, una tavola d'angolo con tre gambe, e due tavoli più piccoli. C'erano poi gli strumenti per l'intaglio delle lenti e circa centocinquanta libri riposti in uno scaffale. Un quadro, un ritratto in una cornice nera, stava appeso al muro. E c'era pure una scacchiera. Spinoza badava molto alle sue spese ed era fiero di questo stile di vita frugale. Diceva spesso ai suoi padroni di casa (che ne parlarono tempo dopo con Colerus): “assomiglio davvero a un serpente, che si tiene in bocca la coda; alla fine

dell'anno cerco di farmi avanzare solo quanto basta per un funerale decente. I miei parenti non ereditano niente da me, come io d'altronde non ho ereditato nulla da loro". Spinoza, a quanto pare, fu in relazioni assai amichevoli, e perfino intime, con la famiglia Van der Spyck. Questi ebbero infatti molto da raccontare sul suo conto a Colerus. Dato che quest'ultimo era il pastore luterano dell'Aia, anch'essi facevano parte della sua congregazione. Ed egli ebbe così diverse opportunità di parlare con loro, potendo redigere alla fine un ritratto piuttosto attendibile della personalità e delle abitudini di Spinoza. Tra l'altro, dal momento che Colerus non simpatizzava affatto con il filosofo, il suo racconto evita gli scogli abituali dell'agiografia. Spinoza sembra che passasse molto tempo in casa, a intagliare lenti, a scrivere, o forse semplicemente a leggere.

"Quand'era a casa non dava fastidio a nessuno... E quand'era stanco delle sue meditazioni, scendeva a chiacchiere un po' con i suoi coinquilini di quanto accadeva, anche degli argomenti più banali". Come hobby, gli piaceva collezionare ragni e farli combattere tra loro, oppure gettare mosche nelle ragnatele scatenando "battaglie" che lo divertivano a tal punto che "crepava dal ridere". Lungi dall'essere quell'antipatico e misantropo recluso di cui si è tramandata leggenda, Spinoza era invece, una volta messo da parte il lavoro, una persona di compagnia, moderata e piacevole, sempre calma, come ci si poteva aspettare del resto dall'autore dell'Etica. Era gentile e pieno di riguardi, e si divertiva molto in compagnia degli altri, così come gli altri si divertivano con lui. Il suo modo di parlare e di vivere era quieto e riservato. Sapeva davvero bene come controllare le proprie passioni. Nessuno lo vide mai triste o su di giri. Era in grado di controllare e dominare la sua collera o il suo scontento, segnalandoli con un cenno e una singola parola, oppure alzandosi e andandosene per paura che la passione avesse la meglio su di lui. Era, inoltre, amichevole e socievole nei rapporti quotidiani. Se la padrona di casa o altri membri della famiglia si ammalavano, non mancava mai di confortarli e consolarli, incoraggiandoli a sopportare quella che, diceva, era la sorte dettata loro da Dio. Esortava i bambini di casa a essere educati e rispettosi nei confronti dei più anziani e ad andare spesso alle cerimonie religiose. Spinoza mostrò un certo interesse per l'osservanza religiosa della famiglia. "Quando i membri della famiglia facevano ritorno dalla chiesa, chiedeva spesso che cosa avessero imparato dal sermone". Stimava molto il predecessore di Colerus alla carica di pastore luterano della città, un uomo di nome Cordes, e andava talvolta ad ascoltare le sue prediche, suggerendo a Van der Spyck, ai suoi familiari e a tutti i locatari di non perdersi "un solo sermone di un predicatore tanto bravo". Spinoza elogiò addirittura la fede luterana dei suoi ospiti, anche se lo fece forse (così vien da pensare) per buona educazione, più che per convinzione. Un giorno infatti, quando la moglie di Van der Spyck gli chiese se a suo parere si sarebbe salvata professando quella certa religione, egli rispose: "La vostra religione va bene e non avete bisogno di cercarne un'altra per salvarvi, finché vi sforzate di condurre una vita pia e tranquilla". Il racconto di Colerus, con quello d'altri, ha fatto sorgere il sospetto che Spinoza, a un certo punto, sia diventato un cristiano praticante. Anche se è assai difficile crederlo, la questione è comunque complicata dal fatto che nei suoi scritti si incontra diverse volte la figura di Gesù, definito come il "Cristo", ed è evidente l'ammirazione per i suoi insegnamenti. Spinoza pensava che Gesù, inteso come un tramite della rivelazione della Parola di Dio, fosse pari e persino superiore a Mosè.

E nel Trattato teologico-politico aveva scritto: "Perciò la voce di Cristo si può

chiamare Voce di Dio come quella udita da Mosè. E in questo senso anche possiamo dire che la Sapienza di Dio, e cioè la Sapienza sovrumana, ha assunto in Cristo la natura dell'uomo e che Cristo è stato la via della salvezza". Ribadendo poi che: "Chi ignora del tutto le storie bibliche e tuttavia professa opinioni salutari e segue un retto tenore di vita, questi è senz'altro beato e ha realmente in sé lo spirito di Cristo". Le sue analisi della figura di Gesù, tuttavia, possono essere lette sia come un'interpretazione corrente delle Scritture, nel qual caso egli sta semplicemente riproponendo quanto le Scritture raccontano di Gesù, sia in un senso prettamente naturalistico e moralistico, senza presupporre alcun dogma sovranaturale di ispirazione cristiana. Quando egli dice, ad esempio, che "Dio si è rivelato a Cristo, ossia alla sua mente, in modo immediato", pare voler dire semplicemente che Gesù ebbe un'apprensione chiara e distinta della verità. Spinoza di sicuro non credeva che Gesù fosse il figlio di Dio nel senso inteso e voluto dal cristianesimo; e neppure pensava che la sua nascita avesse alcunché di miracoloso o che la sua resurrezione fosse davvero avvenuta. Oldenburg, dopo aver letto il Trattato teologico-politico, iniziò a nutrire qualche dubbio sull'aderenza di Spinoza al dogma cristiano e lo sollecitò a spiegarsi su questo preciso problema: "[Alcuni] dicono che voi nascondete la vostra opinione intorno a Gesù Cristo redentore del mondo e unico mediatore degli uomini, nonché sulla sua incarnazione e soddisfazione, e chiedono che voi dichiariate apertamente il vostro pensiero su questi tre capi. Se lo farete e se otterrete in ciò l'approvazione dei cristiani sinceri e ragionevoli, io credo che voi sarete al sicuro".

La risposta di Spinoza dovette deluderlo però: "Sono d'accordo con voi nell'intendere letteralmente la passione, la morte e la sepoltura di Cristo; ma intendo allegoricamente la sua resurrezione". Per Spinoza, "la risurrezione di Cristo da morte" segnala unicamente quale sia stato il suo influsso spirituale e serve in realtà a dire che "in vita e in morte egli diede un singolare esempio di santità". Per quanto riguarda poi l'Incarnazione, anch'essa va ridimensionata e intesa solo nel senso che la sapienza di Dio era presente al sommo grado in Gesù. Ma "quanto a ciò che alcune chiese aggiungono, e cioè che Dio ha assunto forma umana, io ho espressamente dichiarato che non so che cosa vogliano dire; anzi a voler dire il vero, mi sembra che esse parlino un linguaggio non meno assurdo di chi mi dicesse che il cerchio ha rivestito la natura del quadrato". Spinoza credeva certo che Gesù fosse stato un maestro di morale insuperabile e che fossero vere molte delle cose che aveva insegnato sulla beatitudine e la pietà. Ma questi stessi principi erano comunque accessibili, a suo avviso, a qualunque essere razionale; e per "salvarsi" non era necessario riconoscere in Gesù l'unto del Signore.

Niente di quanto Spinoza ha detto nel Trattato o altrove può dunque essere inteso come un segno di aderenza al credo cristiano, inteso come religione istituzionalizzata, o ai suoi dogmi teologici cruciali. Il suo rifiuto di convertirsi a un cristianesimo formale, che secondo lui entra in contraddizione con l'originale messaggio morale di Cristo, non va tuttavia attribuito a una qualche sopravvivenza dell'antica fede ebraica. Spinoza, da adulto, non si vide mai come un ebreo e la sua identità personale non era basata sulla nascita e la crescita in un ambiente ebraico. La prova più lampante di questo la si può trovare nel Trattato stesso, un testo nel quale si parla di continuo degli ebrei alla terza persona: sono "loro" a non doversi vantare di una qualche elezione divina o di una presunta superiorità sugli altri popoli.

Spinoza non si riconosceva in nessuna religione e non ebbe mai la minima

intenzione di aderire a una qualsiasi “setta”. E, a giudicare dalla sua filosofia, questa per lui doveva essere una questione di principio più che un semplice accidente storico. Diventare un cristiano praticante, dunque, sarebbe stato altrettanto ipocrita di quanto poteva esserlo accettare l’elemosina dai rabbini, continuando a restare un membro della congregazione di Talmud Torah. Spinoza ricevette molte visite nella sua camera del Paviljoensgracht, e i Van der Spyck si dovettero abituare presto a questo continuo traffico. Egli godeva ormai di una certa reputazione all’Aia e altrove: erano in molti a sapere più o meno chi era. Benché il Trattato teologico-politico fosse stato pubblicato anonimo, non era un mistero chi ne fosse davvero l’autore. Uno dei suoi conoscenti riferisce che Spinoza riceveva in visita “curiosi di ogni sorta e anche fanciulle di buona famiglia, filles de qualité, che andavano orgogliose di una mente superiore rispetto alla media del loro sesso”. Colerus aggiunge che Spinoza aveva molti amici nella milizia.

Questo potrebbe forse spiegare perché, nel febbraio del 1673, egli fosse citato come testimone in un atto notarile concernente alcuni membri dell’esercito. Un certo luogotenente colonnello Don Nicolas de Oliver Fullana, mercenario di lingua spagnola proveniente da, Maiorca, era accorso in aiuto degli olandesi nel primo confronto con i francesi, che solo un anno prima avevano invaso i Paesi Bassi. Dati i suoi legami con un altro ufficiale disertore, arrestato e passato per le armi nel gennaio del 1673, egli aveva però bisogno adesso, forse allo scopo di ottenere dei prestiti dal procuratore Van der Spyck per sé e per gli ufficiali al suo comando, di rendere noto a tutti che non era stato messo agli arresti, e nemmeno inquisito. Così, in compagnia del sergente maggiore del suo reggimento, un capitano di marina, e di Gabriel Milan, uomo di reputazione internazionale, Fullana si era recato da un notaio dell’Aia, Johannes Beeckman, per fare dichiarare ai propri testimoni che:...essi davvero conoscono bene il luogotenente colonnello Fullana, che il medesimo luogotenente colonnello si trova al momento qui all’Aia, che è libero, senza fastidi, in piena libertà, che può andare e venire come vuole, e io, il notaio, dichiaro parimenti che conosco altrettanto bene il suddetto luogotenente colonnello Fullana e che questi al momento è residente qui, libero da arresti o fastidi di alcun genere; certificando che le suddette parti hanno visto ancora oggi il luogotenente colonnello camminare in libertà e hanno parlato con lui. Tutto questo all’Aia e alla presenza dei sigg. Benedictus Spinoza e David Simonsen, chiamati qui a testimoni. Fullana era, a quanto pare, un ebreo proveniente da una famiglia di vecchi conversos. Aveva vissuto per qualche tempo nella comunità di marrani di Bruxelles e in seguito era andato ad abitare in mezzo agli ebrei portoghesi di Amsterdam. Non poteva dunque sapere molto bene l’olandese all’epoca del documento e forse Spinoza, “chiamato a testimone” e presumibilmente pagato per il servizio reso, aveva avuto il compito di tradurre per lui. Può darsi che sia stato Van der Spyck a organizzare il tutto, dato che egli, in qualità di procuratore militare, era stato in contatto con tutti gli ufficiali coinvolti. O può darsi invece che Fullana fosse uno degli “amici militari” di Spinoza. Dal momento che viveva all’Aia ma parlava solo spagnolo, lui e Spinoza, che senza dubbio parlava quella lingua, potrebbero essersi incontrati e conosciuti in qualche modo. Potrebbero magari essere stati presentati da Milan, uomo ben inserito e ambasciatore all’Aia del re di Danimarca.

Milan proveniva, come Spinoza, da una famiglia di mercanti ebrei portoghesi (di Amburgo). Aveva vissuto ad Amsterdam per tutti gli anni Sessanta, ma si era poi trasferito nel 1670 all’Aia, dove si svolgevano gli affari di corte, per prestare

servizio a nome dei suoi mandatari danesi. Dato che avevano molto in comune, non si può escludere che Spinoza e Milan, entrambi celebrità locali, anche se per motivi diversi, abbiano finito per imbattersi l'uno nell'altro in una città relativamente piccola come L'Aia. L'Aia non era più distante da Amsterdam di quanto lo fosse Voorburg, e Spinoza continuò dunque a recarsi saltuariamente nella città natale nel corso degli anni Settanta.

Potrebbe essere stato invitato dal suo vecchio insegnante di latino, o forse dallo sposo stesso, al matrimonio di Maria Van den Enden e Dirk Kerckrinck, celebratosi il 27 febbraio 1671 ad Amsterdam. Spinoza possedeva infatti un paio di libri pubblicati da Kerckrinck nel 1670 e nel 1671, il che fa pensare che i due si tenessero ancora in contatto.

Kerckrinck aveva dovuto convertirsi al cattolicesimo per sposare la figlia di Van den Enden, una mossa resa forse necessaria dal fatto che il suocero ex gesuita stava allora per assumere servizio presso il re di Francia, Luigi XIV, persona nemica tanto del protestantesimo quanto della repubblica olandese. Non sappiamo comunque se Spinoza sia stato davvero tra gli invitati nella cappella francese delle carmelitane. La storia di un suo presunto amore per Maria e di un loro matrimonio fallito è ben poco plausibile. Ma, qualora avesse un minimo fondamento, questo vorrebbe dire che il matrimonio dell'amico fu per lui piuttosto amaro. Forse Spinoza si recò ad Amsterdam anche per partecipare ad alcune riunioni dei circoli culturali e intellettuali cui appartenevano gli amici Lodewijk Meyer e Johannes Bouwmeester. Nel novembre del 1669 era nata una nuova "accademia", composta di una decina di persone che si riunivano nella Stil Malta affacciata sul Singel, un canale del centro cittadino circondato da fitti caseggiati. Oltre ai medici Meyer e Bouwmeester, tra i suoi componenti c'erano Antonides Van der Goes, che era stato studente di Van den Enden ai tempi di Spinoza, e un paio di importanti avvocati, uno dei quali, almeno, rampollo di una famiglia reggente'. Quel che li accomunava tutti era la passione per il teatro, soprattutto francese. La società, detta Nil Volentibus Arduum, si riuniva ogni martedì, dalle cinque alle otto di sera, per discutere di tragedia, commedia, poesia, teoria del dramma, traduzioni di classici latini e francesi, e vari altri argomenti culturali. L'anno precedente era stato particolarmente duro per Meyer e Bouwmeester; e Meyer, quantomeno, era alla ricerca di nuove attività creative in cui investire le sue inesauribili energie. Era stato licenziato come direttore del Teatro comunale nel 1669, per divergenze con gli amministratori il che forse spiega perché desiderasse fondare una sua società di teatro. Bouwmeester, invece, aveva appena scampato un grosso pericolo, quello di vedersi accusare di blasfemia in compagnia di Adriaan Koerbagh, al cui libro (Bloemhof) egli aveva attivamente! collaborato. Alle riunioni dell'associazione uno dei membri doveva esporre, di solito, le sue idee su un tema a scelta, a voce o per iscritto, e su di esse si svolgeva poi una discussione di gruppo.

Vennero pure svolte delle traduzioni di drammi francesi, pubblicate in seguito da Rieuwerts. E verso il 1671 nelle riunioni cominciarono ad affiorare argomenti prettamente filosofici. Il 19 maggio "a ciascun membro venne domandato di riflettere sulla natura e le caratteristiche della nostra lingua", mentre a dicembre si tenne una riunione in cui ci si chiese se una persona su un'isola deserta potesse, con l'ausilio della sola ragione, giungere a un'autentica conoscenza di Dio e della natura. Nel corso delle conversazioni, Meyer era solito introdurre temi spinoziani. La società Nil Volentibus Arduum pare che sia sopravvissuta tanto a lungo quanto il circolo di amici che Spinoza aveva raccolto attorno a sé all'inizio degli anni

Sessanta, sempre ad Amsterdam.

Meyer ebbe il modo di discettare sulla natura del bene e del male, ispirato senza dubbio dalla precedente lettura del manoscritto dell'Etica, e Bouwmeester ebbe occasione di avanzare alcune ipotesi sulla "verità". Stranamente, sembra che né Jellesz né Rieuwertsz abbiano mai partecipato a queste riunioni. Mentre è assai forte la tentazione di immaginare che Spinoza, almeno, vi abbia partecipato un paio di volte.

Se Spinoza pensava davvero che il suo "trattato sulle Scritture" gli avrebbe consentito, come confessato a Oldenburg nel 1665, di mettere a tacere "coloro che mi accusano costantemente di ateismo" e di cancellare l'impressione che egli rifiutasse categoricamente ogni religione, dovette subire un brusco risveglio. Il libro fu disponibile per il pubblico olandese all'inizio del 1670. E la reazione, da ogni parte, fu subito severa e inclemente. Spinoza venne rapidamente identificato come un nemico, o forse nemico, della pietà e della religione. Alcuni dei suoi critici più accesi lo accusarono di essere un agente di Satana, se non addirittura l'Anticristo in persona. Il primo attacco fu sferrato da Jacob Thomasius, professore di teologia a Lipsia, nel maggio del 1670. Questi scrisse una lunga diatriba contro "un anonimo trattato sulla libertà di filosofare", che a suo giudizio era un testo "senza traccia di Dio". Regnier Mansveld, professore a Utrecht, scrisse invece che: "per quanto mi riguarda, questo trattato dovrebbe essere sepolto nell'eterno oblio". Ai due si unì presto, e la cosa non può certo sorprendere, Willem van Blijenburgh, che tempo addietro aveva infastidito a lungo Spinoza affinché gli spiegasse i principi della sua filosofia. Egli scrisse, in un commento al Trattato del 1674, che "si tratta di un libro pieno di abomini deliberati e di un cumulo di idee forgiate all'inferno, che ogni persona ragionevole, e quindi ogni cristiano, dovrebbe aborrire". Spinoza, egli insisteva, aveva cercato di disfarsi della religione cristiana e di tutte "le speranze che noi riponiamo in essa", per sostituirla con l'ateismo e con una sorta di "religione naturale conforme agli interessi e agli umori del sovrano".

Il libro fu poi attaccato da rimostranti, cartesiani e persino da collegianti come Johannes Bredenburg, uomo d'affari di Rotterdam.

Bredenburg fece critiche veementi alla concezione spinoziana di Dio e al determinismo di tutto il sistema. Nella sua *Enewatio Tractatus Theologico-politici* (Confutazione del Trattato teologico-politico), scritta nel 1675, egli sostenne che il "fatalismo" di Spinoza era lesivo di ogni vera religione e del culto di Dio. Quasi tutti i critici di Spinoza scorsero nel Trattato un'opera sovversiva e pericolosa che, dietro il ricorso a una fede nominale in Dio, intendeva diffondere l'ateismo e difendere il libertinismo. Perfino Thomas Hobbes, uno che non si faceva certo impressionare dalle controversie politiche e teologiche, barcollò dinanzi all'audacia di Spinoza. Stando a quanto riferisce il suo biografo, il filosofo inglese affermò che il Trattato "lo aveva colpito profondamente, poiché egli non si sarebbe mai permesso di scrivere simili inscienze". Assieme a queste isolate iniziative individuali, non tardò ad arrivare la condanna ufficiale delle autorità religiose. Il 30 giugno 1670, la corte ecclesiastica della Chiesa riformata di Amsterdam, sempre attenta ai minimi segnali di "socianesimo e licenziosità", decise che l'affare era talmente grave che bisognava avvertire il sinodo generale della città, che a sua volta denunciò subito il Trattato come "blasfemo e pericoloso". A luglio, il sinodo distrettuale dell'Aia prese poi l'iniziativa di mettere in guardia il sinodo provinciale su "un trattato superstizioso e idolatra". I concistori di Leida, Utrecht e Haarlem,

dal canto loro, avevano già raccolto la sfida lanciata da questo “libro vizioso e nocivo”, e deciso che qualcosa andava fatto. Sul finire dell'estate, l'affare coinvolse anche i sinodi del Nord e del Sud dell'Olanda, che condannarono entrambi severamente l'opera. I delegati del sinodo dell'Olanda meridionale conclusero che il Trattato teologico-politico era “il libro più blasfemo e depravato che mai si fosse visto” ed emisero una circolare per i predicatori, affinché mettessero tutti in guardia dalla sua perniciosa influenza, invitandoli altresì a far pressione sui magistrati locali per interrompere la stampa e la circolazione dell'opera. Le autorità laiche non aderirono però sempre a questi inviti. Mentre i burgemeester di Leida ordinarono allo sceriffo di sequestrare tutte le copie del libro giacenti ancora nelle librerie, diversi consigli comunali, incluso quello di Amsterdam, e i governatori provinciali d'Olanda fecero un passo indietro. Nell'aprile del 1671, tuttavia, l'Hof van Holland, la Corte d'Olanda, che era il più alto tribunale della provincia, anche se nella seconda metà del Seicento esercitava ormai una dubbia autorità sulle corti comunali, prese in esame, su richiesta dei sinodi provinciali, “diversi libri blasfemi”, tra cui la traduzione olandese del Leviatano di Hobbes, la Filosofia interprete delle Scritture di Meyer, e il Trattato teologico-politico di Spinoza. La corte ammise infine che le opere in questione contenevano “idee scandalose” e “pensieri irreligiosi”, concludendo in sostanza che i magistrati locali delle città in cui erano state bandite e confiscate tutte le copie dei libri di Meyer e Spinoza avevano agito bene. La strategia adottata dai concistori, quella di accusare il Trattato di “socinianesimo”, alla fine aveva pagato. La corte proclamò che la pubblicazione e la diffusione del libro contravvenivano esplicitamente l'ordine emesso dagli Stati d'Olanda il 17 settembre 1653, che autorizzava invece la soppressione di ogni opera “sociniana” o affine. I giudici dell'Aia decisero inoltre che la pubblicazione, diffusione e vendita di opere del genere doveva venire proibita tramite un apposito decreto. E autorizzarono i magistrati delle città di tutta la provincia a indire inchieste sull'identità degli autori, editori, stampatori e venditori di tali libri, invitandoli a perseguire penalmente queste persone “senza alcuna pietà”, come imposto dalla legge del 1653. Una settimana dopo, gli Stati d'Olanda presero debitamente in conto il giudizio della corte e nominarono un'apposita commissione per prendere in esame il materiale offensivo dei testi. Ma, significativamente, gli Stati non emisero alcun editto che vietasse la distribuzione del Trattato e di altre opere “ripugnanti”, come avevano invece chiesto i sinodi e la corte. I reggenti, a capo dell'assemblea provinciale, erano probabilmente riluttanti a bandire libri che non fossero scritti nella lingua del paese. De Witt era oltretutto ancora il grande pensionano, nel pieno dei propri poteri. E il suo personale impegno a favore della libertà di pensiero potrebbe avere avuto un qualche peso su questa decisione. I sinodi, ad ogni modo, continuarono a fare pressioni, richiamando di continuo le autorità comunali e provinciali al loro dovere. La Chiesa riformata fu unanime nel maledire il Trattato e nel giro di pochi anni i predikanten di Amsterdam, Leida, L'Aia, Dordrecht, Utrecht, Gelderland e Frigia emisero tutti diverse condanne di “questo libro detestabile e depravato”, anche se l'efficacia pratica di simili risoluzioni dipendeva poi dai magistrati locali. Nei primi anni Settanta restò comunque possibile procurarsi l'opera in libreria, almeno nei grandi centri. Nondimeno, il libraio doveva sempre agire con prudenza. E Leida, probabilmente, non fu l'unica città dove vennero sequestrate copie del libro direttamente dagli scaffali. Spinoza sapeva di non aver subito la stessa sorte di Koerbagh solo perché l'opera era scritta in latino. Ma una traduzione olandese

venne subito richiesta da più parti. E Rieuwertsz, senza chiedere il permesso a Spinoza, decise quindi di commissionarne una a Jan Hendrik Glazemaker, che aveva già tradotto in olandese le opere di Cartesio alcuni anni prima, sempre su suo incarico.

Spinoza però non aveva dato, e non avrebbe dato mai, il suo assenso alla traduzione, che a quanto pare non vedeva di buon occhio. Quando, dunque, venne a sapere che quella di Glazemaker era già in corso di stampa, tentò immediatamente di bloccare tutto. Temendo le conseguenze che potevano derivare dalla pubblicazione della sua opera in olandese, egli scrisse a febbraio una lettera a Jellesz, in cui lo pregava di aiutarlo a fermare la stampa: In una sua recente visita il professor N.N.

[probabilmente Theodore Craanen, professore cartesiano di Leida] mi raccontò tra l'altro che il mio Trattato teologico-politico è stato tradotto in olandese e che un tale, di cui ignorava il nome, era in procinto di stamparlo. Perciò vi prego seriamente di interessarvi a fondo della cosa e, se è possibile, di impedirne la stampa. La richiesta non è soltanto mia, ma anche di molti miei amici e conoscenti, i quali non vedrebbero volentieri la proibizione di questo libro, come accadrà certamente se esso uscirà in olandese. Sono certo che renderete a me e alla causa questo servizio. Il suo appello ebbe successo: la traduzione di Glazemaker non venne pubblicata fino al 1693. Rammentandosi bene di quanto era accaduto negli anni 1668-69, Spinoza voleva senza dubbio salvaguardare pure la sua incolumità personale. Non fu colto di sorpresa dagli attacchi delle autorità ecclesiastiche, e neppure forse da quelli dei circoli accademici. Era sempre stato consapevole, come aveva scritto a Oldenburg parecchi anni prima, di quanto facilmente “i teologi dei nostri tempi... estremamente suscettibili” possano essere urtati da idee non conformi all'ortodossia. Nella maggior parte dei casi si comportò con distacco, giudicando che le obiezioni derivassero solo dall'ignoranza e dal rifiuto pregiudiziale di interpretare onestamente la sue tesi. Scrivendo a Jellesz nel 1674 circa la critica di Mansveld, osservava: Ho visto nella vetrina del libraio il volume che il professore di Utrecht ha scritto contro il mio libro e che è stato esposto dopo la sua morte; ma dal poco che ne avevo letto mi pareva indegno di lettura nonché di risposta. Perciò ho lasciato in pace sia il libro che il suo autore. Quanto più uno è ignorante, pensavo bonariamente tra me, tanto più è audace e pronto a scrivere. A me... sembra che espongano in vendita la loro mercanzia alla maniera dei rigattieri, i quali offrono sempre per primo ciò che hanno di meno pregevole. Dicono che il diavolo è acutissimo, ma a me pare che questa razza lo superi di gran lunga. Probabilmente non è vero che Spinoza non lesse e nemmeno comprò il libro di Mansveld, come si vantava d'aver fatto, poiché tra i libri della sua biblioteca fu ritrovata anche una copia dell'*Adversus anonymum Theologo-politicum*, anche se magari (chi lo sa?) fu solo un regalo e il libro restò intonso. Ad ogni modo, Spinoza non fu affatto scosso, né sotto il profilo intellettuale né, a quanto pare, sotto il profilo emotivo dalla violenza degli attacchi.

Quest'esperienza, semmai, lo avrebbe reso ancor più scettico circa l'eventuale pubblicazione dell'*Etica*, alla quale era tornato a lavorare subito dopo il suo trasferimento all'Aia. Nell'ottobre del 1671, Spinoza ricevette una lettera da Gottfried Wilhelm Leibniz, un giovane tedesco da poco laureatosi in legge all'università di Altdorf, in servizio presso l'elettore di Magonza come consigliere diplomatico e culturale. Leibniz, come è noto, sarebbe diventato poi uno dei massimi filosofi e matematici della modernità, scoprendo il calcolo integrale più o

meno al tempo di Newton e indipendentemente da quest'ultimo. Ma quando egli entrò in contatto epistolare con Spinoza era ancora un perfetto sconosciuto. Aveva una gran passione per le questioni di carattere scientifico, fu anche segretario della società di alchimia di Norimberga per un breve periodo, e aveva pubblicato già un trattato sulla materia e il movimento. Scrivendo da Francoforte, Leibniz si presentò come qualcuno che nutriva lo stesso interesse di Spinoza per l'ottica e aveva sentito parlare della sua "notevole competenza" in questo campo. Gli chiese dunque un parere su un saggio allegato, "Ragguaglio sui progressi dell'Ottica", in cui discuteva alcune ipotesi circa la raccolta dei raggi di luce rifratti da una lente e le implicazioni del fenomeno per quanto riguarda l'apertura delle lenti.

Ma è ovvio, ad ogni modo, che Leibniz non voleva solo aprire un dialogo su problemi tecnici. Sebbene non ne parli con Spinoza, egli aveva già letto il Trattato teologico-politico, di cui forse gli aveva passato una copia Thomasius, suo professore a Lipsia, che era stato uno dei primi critici di Spinoza, come pure, probabilmente, i Principi della filosofia di Cartesio. Ed era senza dubbio entrato in contatto con l'autore di queste opere allo scopo di discutere con lui di problemi filosofici. Spinoza, senza essere sollecitato in tal senso da Leibniz, aprì comunque subito lo spiraglio atteso: "Penso che conoscerete qui all'Aia qualcuno che possa curarsi della nostra corrispondenza. Vorrei conoscerlo io per poterci assicurare un più rapido e sicuro recapito della posta. Se non vi è ancora venuto tra le mani il mio Trattato teologico-politico, ve ne invierò una copia, se la gradirete". E un vero peccato che non ci sia rimasta nessun'altra lettera tra Spinoza e Leibniz. I due devono aver discusso di molti dei problemi metafisici e teologici sollevati nel Trattato e, date le doti intellettuali e i vasti interessi di Leibniz in quasi tutte le discipline, è verosimile che questo sia stato lo scambio filosofico più proficuo che Spinoza abbia mai intrattenuto. Benché non sia rimasta nessun'altra lettera del loro carteggio, ce ne è giunta una di Schuller che testimonia che ci fu davvero uno scambio di vedute tra i due.

Egli, tuttavia, non era perfettamente certo della sincerità di intenti del giovane collega. Le lettere di Leibniz contenevano, è vero, tutte quelle formalità e reverenze ben note a una persona pratica dei protocolli diplomatici e delle abitudini di corte, ma Spinoza per qualche tempo continuò a dubitare dei motivi che lo avevano indotto a mettersi in contatto con lui. Nel 1672, l'elettore di Magonza inviò Leibniz a Parigi, dove rimase fino al 1676, cercando di convincere Luigi XIV a non turbare più la pace in Europa e a concentrare le sue ambizioni militari sull'Egitto. Nel periodo trascorso a Parigi, Leibniz prese a frequentare i grandi saloni intellettuali della città, incontrando lì Huygens e un'altra conoscenza di Spinoza, Ehrenfried Walther von Tschirnhaus. Rampollo istruito di nobile famiglia tedesca, Tschirnhaus, nato nel 1651, aveva passato molto tempo in Olanda per completare la sua formazione. Aveva studiato legge all'università di Leida, dove probabilmente gli furono esposte per la prima volta le idee di Spinoza, all'inizio degli anni Settanta. E, sempre a Leida, aveva conosciuto uno studente in medicina, Georg Hermann Schuller, che viveva nella stessa casa e, a quanto pare, condivideva il suo interesse per la filosofia. Terminati gli studi, Tschirnhaus aveva poi deciso di soggiornare qualche tempo in Olanda, facendo dapprima il soldato volontario. Nel 1674, lo troviamo infatti ad Amsterdam dove, oltre a incontrare nuovamente Schuller, che nel frattempo aveva già fatto per conto suo la conoscenza di Spinoza, era entrato anche in contatto con Rieuwertsz, Meyer e Bouwmeester. Non era restato a lungo in città, tuttavia, trasferendosi prima a Londra (dove conobbe

Oldenburg, Boyle e Newton) e in seguito a Parigi. Alla sua partenza da Amsterdam, Tschirnhaus decise di portarsi dietro una copia del manoscritto dell'Etica (o, quantomeno, di una buona parte dell'opera) che doveva aver ottenuto da un amico di Spinoza, o forse dal filosofo stesso, a patto che la tenesse per sé e non la mostrasse a nessuno. Nell'autunno del 1675, Schuller, che fungeva da intermediario tra Spinoza e il vagabondo Tschirnhaus, scrisse dunque al filosofo per dirgli che Tschirnhaus, a Parigi, aveva conosciuto Leibniz e avrebbe voluto mostrargli, presumibilmente su richiesta dello stesso Leibniz, la copia in suo possesso dell'Etica. Egli dice di aver incontrato a Parigi un uomo di grande dottrina, versato in varie scienze e libero dai volgari pregiudizi della teologia, chiamato Leibniz, con il quale si è legato di intima amicizia, trattandosi di uno che come lui si sforza di procedere sulla via della perfezione intellettuale, stimando che nulla sia di ciò più degno e utile.

Dice che è assai esercitato nelle discipline morali e che non è mosso a parlare da nessun altro affetto che non sia il dettame della ragione. E continua dicendo che è versatissimo negli studi fisici e specialmente metafisici di Dio e dell'anima; e conchiude infine che egli sarebbe ben degno che gli venissero comunicati, con la vostra licenza, i vostri scritti, essendo d'avviso che all'Autore ne deriverebbe grande vantaggio, come promette di dimostrare più diffusamente, se a voi piacerà; e se no, non dubitate che, in ossequio alla parola data si asterrà dal farne anche il più piccolo cenno. Tschirnhaus, parlando attraverso Schuller, quasi non avesse già elogiato abbastanza la personalità di Leibniz per ottenere da Spinoza il permesso di mostrargli il manoscritto, aggiungeva pure che "questo stesso Leibniz tiene in molta considerazione il Trattato teologico-politico, a proposito del quale, dice, egli ha anche scritto a V.S. una lettera, se lo rammenta". E Schuller concludeva poi la lettera esprimendo il suo appoggio personale alla richiesta dell'amico: "Io vi pregherei, dunque, se un grave motivo non ve lo impedisce, di volerlo permettere con l'usata benevolenza; e, nel caso che vi sia possibile, di volermi informare al più presto della vostra decisione". Quanto Tschirnhaus dice dell'opinione di Leibniz sul Trattato non corrisponde al vero, anche se forse egli stesso non ne era consapevole (dato il tatto, se non l'ipocrisia, di Leibniz). Leibniz, infatti, pur stimando molto l'erudizione e la profondità di Spinoza, nell'autunno del 1670 esprimeva a Thomasius tutto il suo apprezzamento per la "confutazione" del Trattato: "Avete trattato questo libro insopportabilmente impudente sulla libertà di filosofare nel modo che si merita". Forse a quel tempo Leibniz non sapeva chi fosse l'autore del testo. Ma di sicuro lo sapeva quando scrisse a Johan Georg Graevius, professore di retorica all'università di Utrecht, nel maggio del 1671: Ho letto il libro di Spinoza. Sono rattristato dal fatto che un uomo tanto colto sia caduto, a quel che sembra, così in basso. La critica che egli fa dei libri sacri si basa sul Leviatano di Hobbes, ma è facile capire come essa sia sovente errata. Testi di questo tipo tendono a minare la religione cristiana, consolidata dal prezioso sangue, dal sudore e dalla vigilanza dei martiri. Magari essi potessero stimolare qualcuno pari a Spinoza in erudizione, ma più rispettoso del cristianesimo, a confutare i suoi diversi paralogismi e il suo uso fuorviante delle lettere orientali".

Leibniz stava qui rispondendo alla notizia riferitagli da Graevius di "un libro pestilenziale [liber pestilentissimus] intitolato *Discursus theologicus-politicus*, il cui autore "pare essere un ebreo di nome Spinoza, espulso dalla sinagoga [apostynagogos] per le sue idee abominevoli". Spinoza, sapendo del modo in cui era stata trattata l'opera in Germania e in Francia, sembra che abbia nutrito qualche

dubbio sul reale punto di vista di Leibniz, anche se magari si comportò con prudenza solo perché era solito comportarsi così. Ad ogni modo, egli rifiutò di dare il suo consenso alla richiesta di Tschirnhaus. Quel Leibniz di cui scrivo penso di averlo conosciuto per lettera, ma non capisco per quale motivo egli si sia recato in Francia, mentre prima era consigliere a Francoforte. A quanto ho potuto conoscere dalle sue lettere, mi è sembrato un uomo di indole liberale e versato in tutte le scienze. Reputo tuttavia imprudente di confidargli così presto i miei scritti. Vorrei prima sentire che cosa sia andato a fare in Francia e sentire il parere del nostro Tschirnhaus dopo che lo avrà più a lungo frequentato e avrà conosciuto più a fondo i suoi costumi. La diffidenza di Spinoza potrebbe anche essere dovuta al contesto politico d'allora. La repubblica era ancora in guerra con la Francia nel 1675, e Spinoza voleva sapere che cosa facesse esattamente un diplomatico di Magonza a Parigi, temendo che collaborasse per conto del proprio mandatario con la Francia, che aveva appena messo a morte il suo vecchio insegnante di latino. Spinoza, oltretutto, voleva probabilmente ridurre al minimo il numero di persone a conoscenza del suo lavoro, sapendo che esso non avrebbe fatto altro che accrescere il malcontento pubblico nei suoi confronti. Giudicava l'Etica un'opera ancor più radicale del Trattato teologico-politico, che nei suoi progetti avrebbe dovuto spianargli la strada a ulteriori pubblicazioni, con la sua aperta difesa della libertà di parola e di pensiero. Non avendo mai incontrato di persona Leibniz, non lo conosceva abbastanza per fidarsi davvero di lui e temeva che anch'egli potesse avere una reazione ostile all'opera, com'era capitato ad altri, o che magari impugnasse di persona l'opera.

Tschirnhaus, esaudendo il volere dell'amico, non mostrò il manoscritto a Leibniz. Ma, in obbedienza più alla lettera che allo spirito della richiesta di Spinoza, espose comunque a Leibniz i contenuti dell'opera.

"Tschirnhaus mi ha detto molte cose riguardo al manoscritto di Spinoza", scrisse infatti Leibniz nel 1676. "Il libro di Spinoza tratterà di Dio, della mente, della felicità o dell'idea di un essere umano perfetto, del rafforzamento della mente, del rafforzamento del corpo, ecc.. Alla fine, come emerge dai testi più tardi, Leibniz trovò negli scritti postumi di Spinoza molte cose che condivideva (contengono, scrisse, "tante buone riflessioni"). Ma assai sovente li trovò anche pieni di idee "selvagge e assurde", se non addirittura pericolose. Questo non gli impedì, comunque, di formulare un buon giudizio su Spinoza come persona, parlandone talvolta come di "quel fine ebreo"; La pietà impone che, quando i dogmi popolari si rivelano nocivi, i loro cattivi effetti siano segnalati, qualora convenga farlo: ad esempio, nel caso di credenze che contravvengono la provvidenza di un Dio assolutamente buono, saggio e espone queste ultime ai Suoi atti di giustizia; per non parlare poi di altre idee pericolose per la moralità e l'ordine pubblico. So che alcune persone eccellenti e benintenzionate pensano che tali opinioni teoriche abbiano meno effetti pratici di quelli che di solito vengono loro imputati. E so anche che ci sono individui dalla fine personalità che non sarebbero mai indotti da alcuna dottrina a compiere qualcosa di indegno per loro stessi; inoltre, quanti giungono tramite la speculazione a farsi idee sbagliate sono, non soltanto meno inclini della gente ordinaria al vizio, ma ci tengono anche a tenere alto il nome della setta di cui sono, per così dire, i capi. Epicuro e Spinoza, ad esempio, possiamo ben dire che hanno condotto vite esemplari. Nella primavera del 1672, la repubblica subì uno shock: le truppe di Luigi XIV invasero il territorio olandese. La Francia e i Paesi Bassi avevano sottoscritto, con il trattato del 1662,

una non facile alleanza. Luigi, all'inizio, era stato utile agli olandesi, impegnati nel secondo conflitto con l'Inghilterra, aiutandoli persino a contenere la minaccia esercitata sul fronte orientale dal principe vescovo di Münster. Ma dietro questa amicizia di facciata restavano sempre le tensioni dovute alle ambizioni francesi sui territori dei Paesi Bassi spagnoli. Luigi voleva infatti espandere il suo dominio ai Paesi Bassi meridionali, che due secoli prima erano appartenuti al duca di Borgogna. Verso la metà degli anni Sessanta, quando una Spagna pesantemente indebolita aveva cominciato a ritirare le sue forze dai possedimenti fiamminghi e valloni, il re di Francia capì che i tempi erano maturi per fare una sua mossa. Il che suscitò non poche preoccupazioni in De Witt e nei suoi collaboratori. I Paesi Bassi avevano bisogno di un certo equilibrio tra la Spagna e la Francia, in modo tale che le due potenze si controllassero a vicenda senza posare il loro occhio avido sui territori olandesi. E una Francia senza più avversari costituiva un grosso pericolo per la repubblica. A un certo punto, De Witt propose dunque, come compromesso, di rinnovare il trattato di amicizia, tra i due paesi, concedendo una larga parte dei Paesi Bassi spagnoli alla Francia e conservando per la repubblica le terre fiamminghe. Le relazioni tra i due paesi si andavano tra l'altro deteriorando anche sul piano economico. Quando le esportazioni olandesi, soprattutto in vestiti, aringhe, tabacco e zucchero, cominciarono a invadere i mercati francesi, il ministro delle finanze di Luigi XIV, Jean-Baptiste Colbert, impose, nell'aprile del 1667, una pesante tassa sulle importazioni straniere. Questa misura colpì in maniera particolarmente dura gli olandesi, data l'importanza rivestita per la loro economia dal commercio con la Francia. Associata alla recente fondazione di una Compagnia delle Indie occidentali e orientali che sarebbe scesa in competizione con la controparte olandese, la mossa di Colbert mirava solo ad accrescere la rabbia e il risentimento, e forse addirittura l'angoscia, dell'opinione pubblica olandese. E i cittadini olandesi stavano in effetti arrivando al limite della pazienza. L'esercito francese entrò nei Paesi Bassi spagnoli alla fine della primavera del 1667. Dopo trattative inconcludenti con la Spagna sul modo migliore di far fronte alla minaccia francese, la repubblica stipulò nel 1668 una triplice alleanza con l'Inghilterra e la Svezia. Questa coalizione armata aveva lo scopo di risolvere il conflitto sempre più aspro tra la Francia e la Spagna sui Paesi Bassi meridionali, proponendo un accomodamento in gran parte favorevole alla Francia. E aveva altresì lo scopo di minacciare militarmente quest'ultima se si fosse rifiutata di interrompere le sue azioni di guerra. Nei Paesi Bassi, il partito degli Stati era diviso sul modo migliore di trattare con la Francia. De Witt pensava che non si sarebbe ottenuto nulla con la guerra e che solo un'amicizia, per quanto ipocrita, con quel paese potesse garantire la sicurezza alla repubblica.

Cercò quindi di evitare in tutti i modi un intervento armato. Altri, invece, riponevano meno fiducia in una trattativa. Nel 1671 di conseguenza, mentre Luigi dava in escandescenze per la Triplice alleanza e progettava la riscossa, molti politici olandesi fecero pressioni perché si prendessero almeno delle misure sul piano economico, proibendo ad esempio le importazioni dalla Francia di vino, aceto e carta. E gli Stati Generali emisero, alla fine, un provvedimento di questo tipo nel novembre del 1671. Nel gennaio del 1672, comunque, ogni speranza in una soluzione pacifica del conflitto venne meno: la Francia strinse un'alleanza con Colonia e Münster contro la repubblica. Gli olandesi erano adesso accerchiati da nazioni ostili. Luigi XIV sembrava intenzionato a non invadere solo i Paesi Bassi meridionali, ma anche la repubblica, che voleva trasformare in una monarchia, con

Guglielmo III sul trono. Se credeva tuttavia di guadagnarsi così il sostegno della fazione orangista, diede prova di non capire appieno il carattere degli olandesi: le sue minacce all'onore e alla sovranità della repubblica indussero infatti l'opposizione orangista a domandare subito a De Witt una reazione adeguata. E anche i reggenti di Amsterdam misero da parte gli alterchi con gli orangisti sul ruolo di Guglielmo, che aveva appena raggiunto l'età adulta, nella gestione degli affari pubblici: dato che la guerra con la Francia sembrava oramai inevitabile, si cominciò a invocare da più parti la nomina di Guglielmo a Stadholder d'Olanda e di altre province, così come a capitano ammiraglio generale dell'esercito della repubblica. E alla fine, nel febbraio del 1672, gli Stati Generali gli affidarono il comando superiore delle truppe a terra e della flotta. Due mesi dopo, Luigi dichiarò guerra agli olandesi, seguito presto dal re d'Inghilterra, dal principe vescovo di Mùnster e dall'elettore di Colonia. Gli olandesi furono sopraffatti e dovettero abbandonare inizialmente una larga fetta dei loro territori. Il 23 giugno, mentre i francesi entravano a Utrecht, contingenti di truppe francesi e tedesche catturavano parecchie altre città. La colpa della sconfitta ricadde quasi interamente su De Witt e i suoi alleati reggenti. De Witt aveva sempre dato prova di una magnifica intelligenza diplomatica, schierando le une contro le altre le grandi potenze internazionali, la Spagna, la Francia, l'Inghilterra, la Svezia, la Danimarca e gli Stati imperiali.

Era soprattutto una persona pragmatica, capace di stringere alleanze con chiunque potesse a suo giudizio tornare utile in quel dato momento agli olandesi. Ma nel 1672, con il ricordo ancora fresco del secondo conflitto angloolandese, il popolo dei Paesi Bassi non era più disposto ad accettare soluzioni diplomatiche. La posizione del grande pensionano fu a quel punto più debole che mai. Cominciò a essere accusato da anonimi pamphlet di essere del tutto incompetente sul piano militare, di mettersi in tasca parte dei fondi pubblici, e perfino di voler vendere la repubblica ai nemici, per continuare così a governare su loro mandato. La notte del 21 giugno, mentre rincasava a piedi dal Binkenhof, sede degli Stati Generali all'Aia, De Witt fu aggredito e ferito con un coltello da quattro giovani di buona famiglia. Solo uno degli attentatori fu catturato, venendo decapitato sei giorni dopo. Anche se le ferite non sembravano troppo gravi, durante la convalescenza De Witt si ammalò. E il suo stato non fece che rinfocolare la richiesta di una leadership più forte. Ai primi di luglio, Guglielmo fu dunque proclamato Stadholder dalle province d'Olanda e di Zelanda. De Witt, pur rimessosi verso la fine del mese e pur invitato dall'indulgente Guglielmo a ricoprire ancora una volta il suo incarico, si arrese alla fatalità politica del momento e rassegnò le dimissioni da grande pensionano degli Stati d'Olanda il 4 agosto. Nel frattempo, il fratello Cornelis era stato arrestato, il 23 luglio, con l'accusa, di sicuro montata, di voler attentare alla vita dello Stadholder. Dopo lunghi interrogatori, egli fu finalmente disculpato e rilasciato il 20 agosto. Ma ad attenderlo giusto fuori della prigione c'era una folla inferocita, aizzata dagli orangisti insoddisfatti del verdetto. A Johan de Witt fu fatto credere che il fratello avesse chiesto il suo aiuto per essere scortato altrove, ed egli giunse dunque alla prigione per condurre Cornelis a casa di un parente che abitava lì vicino. Ma quando raggiunse la cella del fratello, i due capirono subito in che pasticcio erano finiti. Non appena attraversarono il portone d'uscita, si alzò l'urlo "Traditori" e furono costretti a rientrare rapidamente nell'edificio. Gli Stati d'Olanda, che si stavano riunendo non lontano dalla prigione, fecero di tutto per evitare che fosse fatto loro del male. Ma la folla era ormai incontrollabile. Benché

dei soldati fossero stati appostati all'entrata della prigione, le voci di un imminente arrivo all'Aia di una folla di contadini che voleva saccheggiare la città li costrinse ad andare tutti di guardia sui ponti cittadini. E sembra che al momento di lasciare la prigione il comandante della cavalleria abbia detto: "Devo obbedire, ma così i fratelli De Witt sono uomini morti". Dovendo ormai fronteggiare solo un gruppuscolo di guardie civiche, la folla tornò alla carica e sfondò presto le porte della prigione. Secondo quanto fu riferito in seguito, trovarono Cornelis sdraiato sul letto a leggere un dramma francese e Johan seduto ai piedi del letto con una Bibbia tra le mani. I due furono costretti a scendere nel cortile e furono spinti tra la folla. L'intenzione era quella di impiccarli, ma furono assaliti con una tale violenza che morirono prima ancora di salire sulla forca. I loro corpi furono poi appesi con la testa in giù, denudati e fatti letteralmente a pezzi. Spinoza fu scioccato da questi atti di barbarie, perpetrati oltretutto, non da una banda di ladroni, ma da una folla di cittadini in mezzo ai quali si trovavano anche taluni rispettabili borghesi della classe media. Leibniz parlò con Spinoza degli eventi che avevano portato alla morte dei fratelli De Witt nel corso di una visita all'Aia nel 1676: "Dopo cena, ho chiacchierato a lungo con Spinoza. Mi ha raccontato che il giorno del massacro dei De Witt voleva uscire di notte per andare a riporre una lapide sul luogo del massacro, con sopra scritto Ultimi barbarorum [grosso modo: "Ai peggiori barbari"]".

Ma il suo padrone di casa era poi riuscito a impedirglielo, chiudendo la porta a chiave, per timore che anch'egli fosse fatto a pezzi". Van der Spyck voleva indubbiamente tutelare anche se stesso e i propri familiari. E le sue preoccupazioni erano ben fondate, del resto, dato che il nome di Spinoza era spesso associato, tra la gente colta e il popolo, a quello di De Witt. I nemici del grande pensionano, tra l'altro, avevano sfruttato la sua presunta connivenza con il "malvagio Spinoza" per spargere calunnie sul conto suo e del fratello. In un pamphlet del 1672 si legge, ad esempio, che De Witt aveva fornito in pratica a Spinoza la protezione necessaria per pubblicare il suo Trattato teologico-politico. E l'autore del pamphlet aggiunge inoltre che tra i libri e i manoscritti di De Witt era stata ritrovata una copia del Trattato, "opera infernale dell'infame ebreo Spinoza, nella quale si dimostra, dando prova di un ateismo senza precedenti, che la parola di Dio deve essere spiegata e intesa attraverso la Filosofia, e della cui pubblicazione il signor Jan era al corrente". Una delle conseguenze immediate del tramonto di De Witt e del suo regime fu la fine della "Vera Libertà", della sua politica di autonomia provinciale (e persino comunale) e di un'atmosfera intellettuale di relativa tolleranza. Furono subito avviate purghe su vasta scala nei diversi consigli comunali. I reggenti giudicati vicini ai De Witt furono rimpiazzati da uomini di inequivocabile fede orangista, ben disposti nei confronti dell'ortodossia calvinista. Il potere politico fu centralizzato, e dalle mani delle città e degli Stati provinciali tornò in quelle dello Stadholder e degli Stati Generali, su cui Guglielmo poteva esercitare una notevole influenza. In tal modo, divenne anche più facile per le autorità controllare da vicino tutto quanto veniva detto e fatto nella repubblica. E questo generale tuetsverzetting del 1672, sia nella distribuzione del potere sia nelle politiche da seguire, spiega quasi certamente perché Spinoza, da quel momento in avanti, abbia dovuto lottare, non più solo con le condanne pronunciate dalle autorità ecclesiastiche, ma pure con le proscrizioni emesse dagli stessi ufficiali pubblici. La mutata atmosfera politica spiega forse anche per quale ragione Spinoza, dopo il 1672, si sia trovato al centro degli attacchi, non solo dei teologi, ma pure dei

filosofi accademici di orientamento cartesiano. Può sembrare sorprendente, a prima vista, che gente come Regnier Mansveld dell'università di Utrecht, Johannes de Raey, Christopher Wittich e Theodore Craanen dell'università di Leida, o Lambert Van Velthuysen, si sia opalizzata tutta contro Spinoza.

In fin dei conti, erano anch'essi impegnati, chi più chi meno, nella diffusione della nuova scienza e della nuova filosofia.

Ma, visto il contesto politico degli anni Settanta, per loro non c'era davvero altra scelta se non quella di scaraventarsi sui "cartesiani radicali" e sui loro alleati spinozisti.

Pur essendo certo in disaccordo con Spinoza, Meyer, Van den Enden e compagnia su diverse questioni metafisiche e metodologiche, la loro ostilità fu infatti il frutto, almeno in parte, di una manovra strategica difensiva imposta dalle difficili circostanze del momento.

Sin dal 1650, la contrapposizione tra liberali e conservatori all'interno della Chiesa riformata aveva preso la forma di un contrasto tra due schieramenti dottrinali, guidati ciascuno da una figura carismatica. Da una parte, c'era il formidabile Gisbertus Voetius, decano dell'università di Utrecht e agguerrito oppositore di Cartesio.

Di orientamento decisamente ortodosso in campo teologico e conservatore in campo sociale e politico, Voetius non tollerava alcuna deviazione da una visione ristretta della fede riformata e da una visione invece esagerata del proprio ruolo sociale e accademico. Sul fronte opposto, c'era Johannes Cocceius, professore di teologia all'università di Leida, uomo che interpretava in senso piuttosto liberale il dettato calvinista e aveva addirittura espresso un punto di vista non integralista sulla Bibbia. A suo parere, infatti, le parole delle Scritture non andavano prese sempre alla lettera, ma andavano talvolta intese alla luce del loro contesto storico, letterario e linguistico. La disputa tra "voetiani" e "cocceiani" scoppiò inizialmente alla facoltà teologica di Leida, nel 1655, prendendo spunto da un disaccordo sui costumi morali e da una diversa interpretazione dell'osservanza del Sabbath. I voetiani insistevano per un maggiore "rispetto di Dio" da parte della gente ordinaria, sconsigliando tutti quei divertimenti per i quali gli olandesi del Seicento andavano letteralmente pazzi, come la danza e il giuoco. In particolare, ritenevano che non si potesse fare alcuna eccezione per il Sabbath, giorno nel quale non si doveva svolgere alcun lavoro o intraprendere alcun gioco. Il Giorno del Signore era un giorno di riposo e di preghiera, e non doveva diventare un pretesto per andare a pattinare sul ghiaccio dei canali. I cocceiani rispondevano che un'osservanza così stretta del quarto comandamento non era più necessaria a quel tempo. La pietà, infatti, non imponeva oramai più di interrompere ogni lavoro e di abbandonare tutti i divertimenti. Nel 1659, il dibattito divenne così acceso che il Sinodo del Sud-Olanda, sollecitato dagli Stati d'Olanda (mossi dal timore, perfettamente giustificato, che una disputa teologica si potesse trasformare per l'ennesima volta in una battaglia politica), cercò di porre fine alla querela sul Sabbath vietando ogni ulteriore intervento sull'argomento. Ovviamente però, come già la battaglia tra i rimostranti e i controrimostranti negli anni Dieci, anche lo scisma tra voetiani e cocceiani negli ultimi anni Cinquanta finì per acquistare una profonda risonanza politica e culturale. I cocceiani vennero appoggiati dal partito degli Stati, ossia da De Witt e dai suoi alleati, dal momento che il loro obiettivo comune era quello di limitare l'influsso politico e sociale dei predicatori ortodossi. Mentre i voetiani furono sostenuti dagli orangisti, dal momento che entrambi i gruppi cercavano di

opporli in tutti i modi agli Stati d'Olanda: i voetiani perché quell'organo di governo era in mano ai reggenti più tolleranti (e perciò più "lassisti" sotto il profilo teologico); e gli orangisti perché i deputati degli Stati d'Olanda ostacolavano l'ascesa politica del benamato Guglielmo. I cocceiani finirono anche per essere giudicati, per molti versi giustamente, come alleati dei cartesiani: De Witt, i cartesiani e i cocceiani insistevano infatti tutti sulla separazione tra la filosofia e la teologia. Cartesio e i suoi seguaci avevano sempre sostenuto a chiare lettere che la filosofia non doveva intromettersi in faccende teologiche e che i teologi, in compenso, dovevano lasciare liberi i filosofi di proseguire le loro ricerche facendo ricorso unicamente alla ragione, a meno che non fossero tirati in ballo articoli di fede. Questa linea di demarcazione andava piuttosto bene agli universitari cartesiani, poiché consentiva loro una certa indipendenza nei confronti dei teologi. Per De Witt, poi, la separazione delle due discipline, e, nelle università, delle due facoltà, era particolarmente importante allo scopo di arginare il potere dei teologi. Per limitare la loro sfera di dominio era necessario dunque appoggiare (se non addirittura ampliare) la libertà di filosofare: fino a quando, infatti, la filosofia e la teologia restavano distinte e separate, i limiti che i teologi non dovevano oltrepassare risultavano nettamente definiti. I voetiani, dal canto loro, non solo patirono il tentativo di arginare il loro raggio d'azione, ma sostennero pure, rincarando la dose, che se la teologia non manteneva una posizione di superiorità rispetto alla filosofia, si correva il rischio che essa venisse infine subordinata alla filosofia. Dei cocceiani, e del loro approccio non letterale alle Scritture, si pensò anche che offrissero un supporto al progetto cartesiano di una filosofia naturale e di una nuova scienza. Se non era più necessario interpretare alla lettera il testo biblico, allora i racconti dei miracoli – cioè di presunte violazioni delle leggi matematiche dell'universo meccanicistico, potevano essere intesi in un senso figurato. E i metodi esegetici dei cocceiani chiarivano, in effetti, in che modo si potessero rileggere questi passi, da cui si era sempre evinta la tesi di una terra stazionaria al centro dell'universo, mantenendo fermo il punto di vista di Copernico. Col passar del tempo, i cartesiani-cocceiani si fecero ancora più spregiudicati, e molte delle loro affermazioni finirono per oltrepassare quanto lo stesso Cocceius aveva esplicitamente sostenuto. Teologi come Frans Burman o umanisti come Graevius, ad esempio, abbandonarono ogni cautela, confessandosi apertamente adepti del metodo, della metafisica e della fisica di Cartesio. Come ha osservato uno storico, del resto, il progetto cocceiano era nientemeno che "l'assimilazione della teologia calvinista alla scienza e alla filosofia cartesiane". Per qualche tempo, durante gli anni Sessanta, la situazione si fece ad ogni modo più tranquilla, quasi ovunque. Lo stesso Cocceius morì nel 1669, quando i cartesiani erano ormai a capo delle università più importanti, quelle di Leida e Utrecht. Ma una volta rovesciato De Witt, nel 1672, i voetiani e i loro sostenitori politici ripresero subito il sopravvento, scatenando una dura reazione contro i cocceiani e i cartesiani. Nelle università, fu avviata una epurazione su larga scala dei professori cartesiani di filosofia e di quelli cocceiani di teologia. Questa volta, tuttavia, il colpo non fu inferto soltanto ai cartesiani moderati che ricoprivano incarichi all'università, ma fu indirizzato anche a pensatori indipendenti come Meyer e Spinoza. In effetti, un trattato iperrazionalistico come quello di Meyer, *Filosofia interprete delle Sacre Scritture*, in cui si sosteneva che la vera guida per afferrare il significato della Bibbia è la ragione stessa, una tesi questa che aveva scatenato l'ira degli ortodossi (e persino dei cartesiani) sin dal 1666, anno di pubblicazione del

trattato, serviva solo a confermare i peggiori sospetti di Voetius. E ai voetiani di fine anni Sessanta e di inizio anni Settanta, i cocceiani non sembravano molto distanti dal cartesianesimo estremo di Meyer. Le autorità laiche, poi, influenzate dai teologi, erano incapaci di capire da sole le possibili sfumature tra le tante tesi cartesiane e cocceiane. Tra le venti proposizioni “cocceiane-cartesiane” condannate dagli Stati d'Olanda nel 1676, ad esempio, se ne trova una secondo la quale la filosofia dovrebbe essere l'unica interprete delle Scritture. E il fatto che l'autore del Trattato teologico-politico avesse pubblicato in precedenza un sunto di filosofia cartesiana non fu certo di nessun aiuto per i cartesiani moderati.

La reazione di cartesiani (e cocceiani) contro Spinoza va dunque interpretata alla luce di questo duro attacco dei voetiani nei loro confronti. Prendendosi con Spinoza e con i cartesiani radicali, gli esponenti più moderati del cartesianesimo speravano di render chiaro ai loro critici l'abisso che li separava dai liberi pensatori più “pericolosi” che stavano allora infestando la repubblica. Essi presero così a criticare a squarciagola chiunque osasse spingere i principi della filosofia razionalista tanto lontano da negare l'immortalità dell'anima, l'origine divina delle Scritture, la dottrina della Trinità e la possibilità di eventi miracolosi. Non fu solo una manovra tattica: c'erano infatti sostanziali divergenze filosofiche tra Spinoza e i cartesiani, e solo un lettore piuttosto sprovveduto dei Principi della filosofia di Cartesio e del Trattato teologico-politico avrebbe potuto definire Spinoza un “cartesiano”, senza privare la parola di qualunque senso. Ma, indubbiamente, se i cartesiani volevano difendersi in qualche modo, dovevano innanzitutto prendere le distanze da Spinoza di fronte a tutti, anche a costo di calcare in modo esagerato le loro reali discrepanze.

Spinoza stesso capì che si trattava di una strategia. In una lettera a Oldenburg del settembre 1675, infatti, si lamentava che “certi sciocchi Cartesiani, che hanno fama di condividere le mie idee, per allontanare da sé questo sospetto, non abbiano cessato e non cessino tuttora di screditare ovunque le mie opinioni e i miei scritti“. E pure i cocceiani avevano serissimi motivi per preoccuparsi. Talune delle loro tesi principali, infatti, assomigliavano non poco a certe ipotesi avanzate da Spinoza nel Trattato. Distinguevano ad esempio, alla stregua di Spinoza, la legge morale di Dio dalla legge rituale, una distinzione questa che consentiva loro di affermare poi che il comandamento del Sabbath è una legge rituale valida solo per gli ebrei, ai quali era stata imposta originariamente. Sostenevano anche che le autorità religiose non dovevano svolgere alcun ruolo negli affari pubblici. E credevano infine che le Scritture dovessero essere interpretate sulla base del loro testo, e cioè (per usare le parole di Spinoza) “a partire dalle Scritture stesse“. Tutte somiglianze, queste, che diedero motivo ai cocceiani di distinguersi anch'essi dagli spinozisti. Nel pieno della campagna avviata contro di lui dopo l'assassinio di De Witt, Spinoza dovette rallegrarsi del fatto che almeno alcuni apprezzassero le sue doti di filosofo, anche se poi non si capiva bene quanto fossero attrezzati a farlo. Nel febbraio del 1673 arrivò infatti la seguente lettera da Johann Ludwig Fabricius, che scriveva a Spinoza per conto di Carlo Ludovico, elettore palatino, alla guida di uno degli stati imperiali tedeschi. Illustrissimo signore, il mio clementissimo signore, il serenissimo Elettore Palatino, mi ordina di scrivere a voi, a me finora ignoto, ma apprezzatissimo dal serenissimo Principe, per chiedervi se accettereste l'ordinaria professione della filosofia nella sua illustre Accademia. Lo stipendio annuo è quello odierno dei professori ordinati. Non trovereste altrove un principe più ben disposto verso i distinti ingegni, tra i quali vi annovera. Avrete la più ampia libertà di

filosofare, della quale confida che non abuserete allo scopo di perturbare la religione pubblicamente professata. Quanto a me, non ho potuto non ottemperare all'ordine del Principe... Questo solo aggiungo, che, se verrete qui, trascorrerete piacevolmente una vita degna di un filosofo, a meno che non accada tutt'altro di ciò che è nella nostra speranza e nella nostra opinione.

Vi porgo, illustrissimo signore, i miei saluti. Vostro osservantissimo J. Ludwig Fabricius Professore dell'Università di Heidelberg e Consigliere dell'Elettore Palatino. Questa offerta di una cattedra di filosofia all'università di Heidelberg deve avere lusingato non poco Spinoza. Prima della guerra dei Trent'anni, a Heidelberg, capitale dello Stato Palatino, si era potuta vantare una delle più grandi università d'Europa, alla quale Carlo Ludovico stava cercando di restituire allora il prestigio perduto. Dalla morte di Johannes Freinsheim, nel 1660, non c'era più stato un regolare professore di filosofia nelle facoltà inferiori. Una prima offerta era stata fatta a Tannequil Lefevre, professore all'accademia protestante di Saumur, in Francia. Questi aveva accettato il posto, ma poi era morto nel febbraio del 1672, poco prima di partire per Heidelberg. Freinsheim era stato un cartesiano e l'elettore voleva probabilmente sostituirlo con un insegnante di orientamento simile. L'offerta dell'incarico a Spinoza gli era stata suggerita da Urbain Chevreau, un cattolico francese espatriato che fungeva da consigliere dell'elettore negli affari culturali, sorta di homme de lettres fisso a corte. "Alla corte dell'Elettore, scrisse Chevreau alcuni anni dopo, parlai favorevolmente di Spinoza, benché conoscessi questo ebreo protestante solo per la prima e la seconda parte della Filosofia del signor Cartesio, stampate ad Amsterdam dal signor Rieuwertsz nel 1663. L'Elettore possedeva questo libro, e dopo averne letto assieme alcuni capitoli egli decise di chiamarlo alla cattedra di filosofia dell'Accademia di Heidelberg, a patto che non cadesse in dogmatismi". Non sarebbe stata la prima volta che un ebreo andava a occupare una cattedra in quell'università: Jacob Israel, infatti, non soltanto insegnava lì fisiologia, ma era anche il rettore dell'intera istituzione. Pare che né Chevreau né Carlo Ludovico conoscessero il Trattato teologico-politico. Ma così non era invece per la persona incaricata dall'elettore di scrivere a Spinoza. Johan Fabricius, un rigido calvinista, occupava allora una cattedra alla facoltà di teologia di Heidelberg ed era un buon amico e un fidato consigliere di Carlo Ludovico. Almeno lui aveva letto il Trattato e l'opinione che se ne era fatto non differiva molto dall'opinione di quasi tutti gli altri teologi. Nel 1671, dopo aver letto l'opera, Fabricius confessò al suo amico e biografo, Johann Heidegger, di "rabbrivire nel vedere presentata al pubblico una simile oscenità, che insultava in modo così lampante la religione cristiana e le Sacre Scritture". Ora il poveruomo doveva invece, per ordine del sovrano, invitare l'autore di un "libro talmente orribile" a diventare suo collega: Fabricius, alla fine, dovette mettere da parte il suo astio, e il suo orgoglio, per redigere la lettera. Spinoza prese assai sul serio l'offerta, tanto da procurarsi anche una vecchia opera del fratello di Fabricius, dedicata a Carlo Ludovico. Ma, dopo averci riflettuto un mese, declinò garbatamente l'invito. Se mai avessi avuto il desiderio di intraprendere la professione di una facoltà, questa che mi viene offerta per mezzo vostro dal serenissimo Elettore Palatino sarebbe stata la sola ch'io avessi potuto desiderare, specialmente per la libertà di filosofare che il clementissimo Principe si degna di concedere, per non dire che da tempo avrei ambito di vivere sotto la sovranità di un principe del quale è universalmente ammirata la saggezza. Ma siccome non fu mai mia intenzione di insegnare pubblicamente, non posso indurmi ad approfittare di questa bella occasione, per

quanto a lungo vi abbia riflettuto. L'offerta doveva risultare particolarmente allettante alla luce di quanto era da poco successo all'Aia e delle minacce ormai incombenti sulla libertà filosofica nella repubblica. Ma, a parte il fatto che Spinoza non si era mai allontanato dai Paesi Bassi nemmeno per brevi periodi (cosa che non cambierà per il resto dei suoi giorni) e che aveva ottimi amici all'Aia e ad Amsterdam, c'erano poi due altri motivi che gli sconsigliavano di accettare l'offerta. Primo, temeva di perdere tempo prezioso con l'insegnamento: "Infatti, se volessi dedicarmi all'educazione dei giovani, dovrei in primo luogo rinunciare a far della filosofia". Secondo, e fattore forse ancora più importante, era meravigliato dello strano invito contenuto nella lettera di Fabricius a non "abusare" della libertà filosofica per "perturbare la religione pubblicamente professata". Era turbato dall'ambiguità di questa frase.

Io non so entro quali limiti debba intendersi compresa quella libertà di filosofare, perché io non sembri voler perturbare la religione pubblicamente costituita: giacché gli scismi non nascono tanto dall'amore ardente della religione, quanto dalla varietà degli affetti umani, dallo spirito di contraddizione che tutto suole guastare e condannare, anche se è ben detto. E se di ciò ho già fatto esperienza pur nella solitudine della mia vita privata, assai più avrei a temerne quando fossi salito a quel grado di dignità. Voi vedete, dunque, illustrissimo signore, che io non declino l'invito per la speranza di miglior fortuna, ma per amore della tranquillità che in nessun altro modo credo di potermi assicurare se non astenendomi dal pubblico insegnamento. Spinoza concludeva poi chiedendo all'elettore "altro tempo per riflettere sulla cosa", pur essendo abbastanza chiaro che non aveva alcuna intenzione di accettare. Non sappiamo se l'elettore, nel dare le sue istruzioni a Fabricius, gli avesse detto esplicitamente di riferire a Spinoza che la sua "libertà di filosofare" sarebbe stata limitata. Chevreau sostiene che tutto quanto esigeva Carlo Ludovico era di "non cadere in dogmatismi". E questo significava forse solo che Spinoza, durante le sue lezioni, avrebbe dovuto parlare esclusivamente di filosofia, senza entrare mai nel merito della dottrina della Chiesa.

In altre parole, quella di Carlo Ludovico non era forse altro che una testimonianza di impegno a favore di una netta separazione tra la filosofia e la teologia. Nella lettera di Fabricius il tutto assumeva invece un tono più sinistro, quasi stesse a dire che nelle sue lezioni di filosofia Spinoza correva comunque il rischio di incorrere nella condanna delle autorità religiose, se queste trovavano qualcosa da ridire sul contenuto dei suoi corsi. Non si può escludere che l'ostile Fabricius, nel redigere la lettera per conto dell'elettore, avesse tentato di sabotare così i piani del sovrano, mettendo paura a Spinoza. Se questa fu la sua strategia, la cosa certo funzionò, almeno stando a quanto riferisce Chevreau: "Cercammo di capire le ragioni del suo rifiuto e dopo avere ricevuto diverse lettere dall'Aia e da Amsterdam [non si capisce se siano lettere di Spinoza], io ipotizzai che le parole "a patto di non cadere in dogmatismi" lo avessero impaurito".

Meglio così, concludeva comunque Chevreau, perché Spinoza "stava meglio in Olanda, dove poteva continuare a intrattenersi con Oldenburg e altri inglesi, e dove aveva la totale libertà di conversare delle proprie idee e massime con coloro che ne erano abbastanza incuriositi da andarlo a trovare, facendo di tutti costoro suoi discepoli fedeli, deisti o atei che fossero". Carlo Ludovico, invece, dovette provare una certa delusione. Era una persona di notevole cultura e istruzione, piuttosto tollerante, ed era tra l'altro cresciuto nei Paesi Bassi, dove il padre, Federico V,

detto il re d'Inverno, era stato costretto a rifugiarsi durante la guerra dei Trent'anni. Pur essendo calvinista, Carlo Ludovico era un uomo piuttosto liberale in campo religioso e politico, e non sarebbe certo inorridito di fronte alle tesi filosofiche di Spinoza, neppure di fronte al Trattato teologico-politico, come invece era capitato ad altri intorno a lui. Per Spinoza, comunque, fu davvero un bene non accettare l'offerta: non avrebbe sopportato i protocolli della vita a corte, e a lui sarebbe stato sicuramente chiesto di soddisfare, di tanto in tanto, i bisogni intellettuali e pedagogici di Carlo e della famiglia, e neppure avrebbe sopportato la politica e gli intrighi dei circoli accademici di Heidelberg. La sua fu altresì una mossa dettata dalla prudenza, dal momento che solo un anno dopo l'esercito francese entrò a Heidelberg, chiuse i battenti dell'università e licenziò tutti i professori. In una situazione simile, per Spinoza sarebbe stato piuttosto imbarazzante tornare all'Aia a riprendere la tranquilla vita di un tempo: accettando l'offerta di Carlo Ludovico e abbandonando la repubblica, infatti, egli avrebbe solo esacerbato l'ostilità nei suoi confronti di quanti, continuando ad associarlo ai fratelli De Witt, già lo sospettavano di tradimento. Tutti questi dubbi sulla lealtà del filosofo alla causa olandese furono più che mai insistenti nell'estate del 1672, quando egli intraprese (forse mal consigliato) un viaggio potenzialmente pericoloso, anche se utile, oltre le linee nemiche. Nelle prime fasi della guerra, le cose non erano andate troppo bene all'esercito olandese, che si trovava ora sotto la guida di Guglielmo III. Per tutto il 1672, la repubblica aveva subito pesanti sconfitte e alla fine dell'estate gran parte dei Paesi Bassi si trovava ormai nelle mani della Francia o del principato di Mùnster.

Parecchie città erano capitolate, una dopo l'altra, a volte senza nemmeno opporre resistenza. La città di Utrecht, incapace di far fronte a un lungo assedio, si era arresa il 13 giugno al principe di Condé. E per un anno e mezzo, cioè fino al novembre del 1673, sarebbe rimasta sotto il giogo francese, governata da un luogotenente colonnello di Condé, Jean-Baptiste Stoupepe.

Stoupepe, o Stoppa, come veniva presumibilmente pronunciato il nome nella sua patria d'origine, l'Italia settentrionale, era di famiglia protestante francese. Era stato ministro per gli ugonotti a Londra alla fine degli anni Quaranta e per tutti i Cinquanta, svolgendo il ruolo di spia per Cromwell e fomentando ad esempio la rivolta protestante in Francia. A un certo punto, si racconta, aveva offerto per conto del Lord Protettore la corona di Francia al principe di Condé, Luigi II il Borbone, a patto che questi si mettesse alla guida della rivolta. Condé, che di lì a poco sarebbe diventato uno dei capi della fronda francese, rifiutò cautamente, replicando, con un certo sarcasmo, che lo avrebbe fatto solo una volta che l'esercito di Cromwell fosse sbarcato in Francia. Stoupepe scappò poi dall'Inghilterra quando Carlo II tornò sul trono, arruolandosi nell'esercito di Condé, in cui il fratello era ufficiale. Venne tuttavia criticato da un professore di teologia svizzero e protestante per aver partecipato all'assalto di una nazione protestante, i Paesi Bassi, al servizio di un sovrano cattolico. Stoupepe rispose con *La religion des hollandais*, uno scritto in cui poneva sotto accusa la presunta religiosità olandese, sostenendo che gli olandesi non erano quegli straordinari modelli di devozione protestante che il professore immaginava. In realtà, la loro osservanza religiosa e la loro ortodossia teologica lasciavano molto a desiderare. Tolleravano infatti ogni strana sorta di setta religiosa e consentivano persino ad atei e liberi pensatori di pubblicare i propri scritti senza neppure prendersi la briga di confutarli. In proposito, Stoupepe faceva l'esempio di Spinoza, della cui religiosità egli dubitava: [C'è] un uomo dotto

e illustre che, secondo quanto mi è stato riferito, ha parecchi seguaci, tutti assai fedeli al suo pensiero. Sto parlando di un uomo di origini ebraiche che si chiama Spinoza e che non ha abiurato la religione giudaica né abbracciato quella cristiana, comportandosi così male da cristiano e ancor peggio da ebreo. Alcuni anni fa ha scritto un libro in latino, intitolato Trattato teologico-politico, il cui obiettivo principale pare essere quello di distruggere ogni religione, soprattutto quella ebraica e quella cristiana, e di incoraggiare all'ateismo, al libertinaggio e a disfarsi di qualunque religione... I suoi seguaci non osano nemmeno uscire allo scoperto, tanto gravemente questo libro mina le basi di ogni religione". Stouppe sembra piuttosto impressionato dall'erudizione di Spinoza, il che rende ancor più urgente a suo giudizio la confutazione di questo libro "pernicioso".

Gli olandesi devono averlo lasciato fare o perché mancano di coraggio, e della capacità di criticarlo, o, cosa ancor più preoccupante, perché condividono le stesse idee. E Stouppe pare inclinare per quest'ultima spiegazione. Egli sottolinea, infatti, il lassismo degli olandesi nell'osservanza pratica dei rituali cristiani, soprattutto di quanti si recano all'estero per affari. I marinai e mercanti olandesi sono noti ad esempio, in Estremo Oriente, per il modo in cui trascurano il culto cristiano, e perfino (a volte) per il modo in cui vi si oppongono. Stouppe fa riferimento a quel passo del Trattato in cui Spinoza racconta di quando la Compagnia olandese delle Indie orientali aveva ordinato ai suoi impiegati di non celebrare alcuna cerimonia religiosa, dal momento che i giapponesi le avevano vietate.

Spinoza ricorreva a questo esempio per dimostrare che le cerimonie religiose non erano davvero essenziali alla pietà. Mentre per Stouppe questo diventa un indice del fatto che gli olandesi danno la precedenza agli affari rispetto ai propri doveri religiosi, se non addirittura del fatto che sono tutti, in fondo in fondo, spinozisti. L'attacco di Stouppe a Spinoza e agli olandesi, che in modo tanto scandaloso consentivano la circolazione del suo libro, fu scritto nel maggio del 1673. Il che rende quasi inverosimile che meno di due mesi dopo questa stessa persona stesse scortando Spinoza dal proprio comandante in capo, il principe di Condé, nel quartier generale di Utrecht. In realtà, era stato proprio Stouppe a sollecitare per primo il generale a invitare Spinoza. E questa apparente ipocrisia non sfuggì a Jean Brun (Johannes Braun), un teologo cocceiano di Groninga che scrisse una difesa del protestantesimo olandese in risposta al libro di Stouppe: "Devo dire che mi ha sorpreso vedere come Stouppe se la sia presa prima con Spinoza e con i molti che in questo paese [i Paesi Bassi] sono andati a trovarlo, per poi stringersi egli stesso in amicizia con quest'uomo mentre si trovava a Utrecht. Mi è stato infatti assicurato che è stato proprio lui a suggerire al principe di Condé di far venire [Spinoza] dall'Aia per parlare con lui, e che Stouppe lo ha molto elogiato inoltre, dimostrando di essere in grande confidenza con il filosofo". Stouppe, ovviamente, non era così ottuso e dottrinario da non volere nemmeno conoscere uno degli intellettuali più celebri, se non il più celebre, della repubblica. Sembra, anzi, che lo avesse conosciuto di persona proprio mentre stava scrivendo il libro contro di lui, forse rendendogli addirittura visita all'Aia. Egli sapeva, poi, degli interessi filosofici del proprio comandante in capo, del suo gusto per il libero pensiero e della sua tendenza a circondarsi di compari istruiti (e libertini). Nel periodo in cui Condé aveva vissuto a Chantilly, aveva patrocinato diversi scrittori importanti, tra i quali Molière, Racine e La Fontaine. E il principe cercava adesso di ricreare a Utrecht, nella misura del possibile, lo stesso clima culturale, circondandosi non solo di cortigiani francesi ma anche di personalità olandesi. "Il

Principe di Condé, racconta Colerus, era assai desideroso di parlare con Spinoza“, e si offrì persino di fargli avere una pensione dal re di Francia, a patto che dedicatesse a lui uno dei suoi libri. Spinoza alla fine, “con tutta la civiltà di cui era capace“, declinò l’offerta di uno stipendio, aggiungendo che “non aveva nessuna intenzione di dedicare un libro al Re di Francia“. Ma, pur essendo riluttante a interrompere il lavoro, accettò comunque l’invito a Utrecht. E’ chiaro che non poteva trattarsi di un viaggio facile in quell’estate del 1673. Non c’era solamente il problema di evitare le truppe olandesi per penetrare nei territori occupati dai francesi: gli olandesi, con una manovra difensiva, avevano anche aperto le dighe e allagato buona parte della pianura tra Utrecht e L’Aia, rendendo impossibile ogni comunicazione diretta tra le due città. Sia Lucas sia Colerus riferiscono che Spinoza fu accolto con grande cortesia nell’accampamento francese, benché il principe si fosse dovuto assentare qualche giorno prima per consultazioni con il re. “Monsieur de Luxembourg, che accolse Spinoza al posto del Principe, gli mostrò mille riguardi e gli garantì che era il benvenuto di Sua Altezza“. Una volta arrivato, Spinoza si ritrovò in buona compagnia: tra i dotti del posto che avevano rischiato di inimicarsi i concittadini olandesi (i quali provavano solo odio per i francesi così come, presumibilmente, per tutti i loro amici) per soddisfare Condé e per intrattenersi con lui su argomenti intellettuali, c’erano pure il professor Graevius e il professor Van Velthuysen dell’università di Utrecht. E durante il soggiorno Spinoza ebbe occasione di conoscere più da vicino entrambi gli eruditi, che in passato erano stati suoi acerrimi nemici.

Nonostante il giudizio piuttosto severo che solo due anni prima Van Velthuysen aveva dato del Trattato teologico-politico, pare comunque che lui (che in fondo era un liberale) e Spinoza abbiano progressivamente smussato le loro divergenze, o abbiano deciso di comune accordo di restare in disaccordo. Il tono delle loro lettere alcuni anni dopo è difatti assai più cordiale di quello del 1671, e Spinoza giunge addirittura a riconoscere la dedizione del professore cartesiano “alla ricerca della verità... e la sua eccezionale sincerità di spirito“. Sembra assodato, invece, che Spinoza non ebbe modo di conoscere il principe di Condé. Questi partì infatti il 15 luglio e quasi certamente Spinoza non giunse in città prima del 18 luglio. Condé aveva lasciato detto che Spinoza lo aspettasse sino al suo ritorno. Bayle afferma, unico tra i primi biografi del filosofo, che i due alla fine si incontrarono e conversarono più volte: Condé avrebbe addirittura cercato di convincerlo (con l’offerta di un lauto stipendio) a ritornare con lui in Francia, unendosi alla corte. Spinoza, naturalmente, avrebbe declinato l’invito, rispondendo che “Sua Altezza, pur con tutti i suoi poteri, non avrebbe potuto proteggerlo dalla bigottaria della Corte, tanto più che il suo nome era già odiato da tutti a causa del Trattato teologico-politico“. Bayle si rifà alle testimonianze di Henriquez Morales (“Henry Morelli”), un dottore ebreo egiziano intimo di Spinoza che affermò di aver parlato con lui di questo viaggio, e di un certo Monsieur Boussière, un chirurgo al seguito dell’esercito francese che sostenne di aver visto entrare Spinoza nelle stanze del principe. Colerus, invece, riferisce che Van der Spyck e la moglie gli garantirono che il filosofo non si era visto con Condé. E Lucas sostiene la stessa cosa, ricordando che alcune settimane dopo l’arrivo di Spinoza nell’accampamento il principe fece sapere che si sarebbe dovuto assentare ancora per parecchio tempo. In seguito a ciò, ponendo fine a un soggiorno che dopotutto non era stato neanche sgradevole (forse più lungo del previsto, ma assai stimolante sotto il profilo degli scambi intellettuali e delle nuove conoscenze), Spinoza sarebbe dunque partito, con

grande dispiacere di tutti. Chiaramente, al suo ritorno all'Aia Spinoza non poteva aspettarsi un'accoglienza da eroe. E toccò infatti al padrone di casa tutelare ancora una volta la sicurezza del filosofo e di tutta la famiglia. "Al suo ritorno da Utrecht, raccontò Van der Spyck a Colerus, il popolino si scagliò contro di lui". Lo ritenevano una spia e sparsero la voce che aveva discusso con i francesi di affari di Stato. Dal momento che il suo padrone di casa cominciava a innervosirsi di questo, temendo che gli sfondassero le porte di casa per impadronirsi di Spinoza, questi lo calmò con le seguenti parole: "Non abbiate paura! Non sono colpevole di nulla e ci sono parecchie persone altolocate che sanno bene per quale motivo mi sono recato a Utrecht. Non appena faranno baccano davanti alla porta, uscirò da loro, anche se mi dovessero trattare come hanno trattato quelle persone per bene dei fratelli De Witt. Sono un onesto repubblicano io, cui sta a cuore il bene dello Stato". L'affermazione di Spinoza secondo la quale diverse persone altolocate sapevano per quale ragione si era recato nell'accampamento nemico, ha dato spunto a molte speculazioni e ipotesi: si è pensato che il filosofo si ' fosse recato lì in missione diplomatica, incaricato magari dal governo dell'Aia di intavolare trattative con i vertici dell'esercito francese.

Non c'è dubbio che Spinoza e Stouppe, e Condé, se mai i due si incontrarono, avessero parlato a lungo della guerra in corso, e potrebbero anche essere affiorate proposte sul modo in cui porre fine al più presto alle ostilità. Ma l'idea che Spinoza fosse stato incaricato di questo dalle autorità dell'Aia è piuttosto inverosimile. Si era ormai al tempo degli orangisti, e non più dei fratelli De Witt. E se anche lo Stadholder e gli Stati Generali avessero voluto entrare in contatto con i francesi, non avrebbero certo affidato un compito tanto delicato a una persona che giudicavano ostile alla repubblica. Ovviamente, Spinoza non era affatto ostile alla repubblica. Tutti i suoi scritti hanno di mira il bene e la "felicità", non solo dei singoli esseri umani, ma anche della società politica che essi vanno a comporre e dalla quale dipende poi la loro sorte. C'è dunque, proprio per questo, un certo accento emotivo nelle parole rivolte dal filosofo al suo padrone di casa.

Immaginando una folla inferocita, accalcata sulle porte di casa, Spinoza probabilmente non temeva tanto per il suo destino personale e per l'eventuale sofferenza, pari di sicuro a quella di De Witt, quanto per il futuro della repubblica e, soprattutto, dei principi ai quali essa si era sempre ispirata.

CAPITOLO DODICESIMO - L'UOMO LIBERO NON PENSA A NIENTE MENO CHE ALLA MORTE.

Con la morte di Peter Balling, Simon de Vries e Adriaan Koerbagh, il circolo degli amici di Spinoza ad Amsterdam aveva perso, all'inizio degli anni Settanta, alcuni dei suoi nomi più importanti. Anche Van den Enden se ne era andato, a Parigi, dove era stato poi condannato a morte per aver complottato ai danni di Luigi XIV. Restavano ancora Bouwmeester e Meyer, che con ogni probabilità facevano di tanto in tanto un salto all'Aia per andare a trovare Spinoza. Anche Rieuwertsz era ancora in giro, pur essendo abbastanza occupato in nuovi progetti editoriali e nel mandare avanti la sua libreria, tenuta costantemente d'occhio dalle autorità comunali. E a loro si aggiunse, dal 1674, una nuova generazione di convinti spinozisti e indefessi viaggiatori, tra i quali Schuller, Pieter Van Gent (amico di Schuller sin dai tempi dell'università a Leida, dove avevano studiato assieme medicina) e, seppure solo per qualche mese, Tschirnhaus. Continuò a esserci, dunque, un gruppo di "discepoli" di Spinoza ad Amsterdam per tutti gli anni Settanta, un gruppo che presumibilmente continuò a incontrarsi nella libreria di Rieuwertsz portando avanti quella che era stata l'attività del circolo degli anni Cinquanta. E poi c'era Jarig Jellesz. Sempre fedele, attorno al 1673-74 egli era lentamente passato dallo studio della filosofia di Cartesio e dell'Etica all'esame del Trattato teologico-politico, che probabilmente aveva letto nella traduzione olandese ancora inedita di Glazemaker. In una lettera andata persa, egli domandava a Spinoza in che cosa la sua concezione del diritto naturale differisse da quella di Hobbes, esprimendo forse la sua preoccupazione per i recenti attacchi al libro dell'amico. Jellesz non sembra che abbia preso parte attivamente al circolo letterario di Meyer, se mai lo frequentò, e nel campo degli studi filosofici pare che abbia lavorato sempre per conto proprio. In ogni caso, si ha l'impressione che sia stato in difficili rapporti con le altre conoscenze di Spinoza. Era probabilmente il meno istruito di tutti i membri della compagnia. Non era mai andato all'università e neppure conosceva il latino. Forse era anche leggermente infastidito dalle tendenze estremistiche di Meyer e degli altri. Jellesz era infatti una persona di fede semplice e profonda.

Nella primavera del 1673, egli inviò ad esempio a Spinoza una copia della sua "Confessione di fede cristiana e universale", in cui tentava di mettere in luce i requisiti essenziali di "una confessione di fede universale, accettabile da ogni cristiano". L'opera era l'espressione di una fede razionalistica, anticonfessionale e unitaria. Prendeva spunto da Lutero ed Erasmo, come pure da Cartesio e Spinoza. La beatitudine e la grazia erano identificate con "la conoscenza meramente razionale" delle verità eterne. Jellesz giudicava poi superfluo, se non addirittura nocivo, per la pietà e la vera religione ogni rito cerimoniale. Solo con la comprensione e con una condotta onesta si poteva ottenere la salvezza, e questa era stata del resto la lezione di Gesù, un uomo che più di ogni altro era stato permeato dallo Spirito Santo, vale a dire dalla saggezza e dalla ragione divine. Spinoza, pur "senza elogiare Jellesz e senza esprimere alcuna approvazione", gli scrisse comunque: "Ho letto con piacere i vostri scritti che mi avete inviato in visione, e non ho trovato in essi nulla da mutare". La relazione di Spinoza con

Jellesz, che risaliva agli anni in cui erano stati entrambi mercanti alla Borsa di Amsterdam, fu la più duratura della sua vita. E l'imperitura amicizia, di Jellesz, così come, probabilmente, il suo aiuto finanziario, dovettero essere assai importanti per il filosofo in quel difficile periodo. Nonostante il suo temperamento pacifico e il distacco con il quale egli aveva reagito alle critiche al vetriolo del Trattato teologico-politico, Spinoza non poté infatti restare indifferente alla notizia, del dicembre 1673, che i delegati degli Stati d'Olanda e della Frigia occidentale avevano adottato misure drastiche contro i libri "profani" pubblicati con titoli falsi. Ciò a cui pensavano i deputati in quel momento, e che diede spunto a questa nuova crociata, non era tanto il Trattato in sé, che pur presentando in copertina un falso editore e un falso luogo di pubblicazione, riportava comunque il titolo esatto dell'opera, quanto l'apparizione l'anno prima del Trattato e della Filosofia interprete delle Scritture di Meyer in un volume unico, stampato in tre versioni differenti e con altrettanti titoli fallaci: *Totius medicinae idea nova* di Franciscus de le Boe Sylvius (professore di medicina all'università di Leida, a quel tempo deceduto), *Operum historicorum collectio* di Daniel Heinsius (umanista morto diciotto anni prima), e *Opera chirurgica omnia*, presentato come raccolta di saggi di medicina di Francisco Henriquez de Villacorta. Gli Stati furono particolarmente irritati dalla "fraudolenza" di simili imprese editoriali. E chiesero dunque alla Corte d'Olanda di porre fine alla diffusione di questi testi pestilenziali una volta per tutte, domandando anche che le opere di Spinoza e Meyer fossero confiscate in tutta la provincia. La Corte trovò ragionevole la richiesta, e dunque il 19 giugno 1674 il *Tractatus theologicus-politicus*, assieme ad altre "opere blasfeme e sociniane", come il *Leviatano* di Hobbes e la *Filosofia interprete delle Scritture* di Meyer, venne ufficialmente messo al bando dalle autorità civili della provincia d'Olanda. Tutti questi libri furono giudicati, "non solo contrari agli insegnamenti della vera religione, quella dei riformatori, ma anche pieni di bestemmie contro Dio, i suoi attributi e la sua santissima Trinità, così come contro la divinità di Gesù Cristo e la sua autentica santità". Le opere minavano sia i principi fondamentali del cristianesimo sia l'autorità delle Sacre Scritture, per cui la corte decise che fosse vietato da quel giorno in avanti stampare, vendere e diffondere i libri in questione: chiunque avesse infranto quest'ordine sarebbe stato punito di conseguenza. Lo spirito di De Witt, come si sarà capito, si era ormai del tutto estinto. Sia gli Stati l'Olanda sia la Corte d'Olanda, per non parlare poi dei consigli comunali, erano saldamente in mano a reggenti di orientamento opposto. Spinoza non poteva più contare su provvedimenti meno severi a livello provinciale o sulla protezione degli ufficiali del posto. Al tempo stesso, i capi della Chiesa riformata, come pure i filosofi e teologi universitari, soprattutto cartesiani, continuavano a tenere alta la pressione. Tra l'estate del 1673 e l'autunno del 1674, ossia dal momento in cui gli Stati provinciali avanzarono la loro richiesta al momento in cui la Corte emise il suo verdetto, il Trattato fu condannato da tre sinodi provinciali (Olanda del Nord, Olanda del Sud e Utrecht) e dal concistoro di una grande città (Leida; il concistoro di Amsterdam aveva già pronunciato la sua condanna e il concistoro dell'Aia l'avrebbe fatto di lì a poco, nel 1675). Spinoza dovette sentirsi accerchiato da ogni parte. Ciononostante, non rinunciò alla propria strategia, che era quella di evitare ogni risposta esplicita agli attacchi. Non gli piacevano le dispute e i confronti pubblici. Come aveva già confessato a Oldenburg diversi anni prima, spiegandogli per quale ragione non avrebbe pubblicato il Breve trattato evitando così la prevedibile reazione da parte dei teologi: "Io proprio non posso sopportare le

polemiche". E nel 1675 quest'atteggiamento nei confronti dei suoi critici si era fatto ancora più sprezzante: "Sono certo di non aver mai avuto in mente di confutare alcuno dei miei avversari, tanto essi mi parvero indegni di risposta tutti quanti". A parte questo, era poi troppo impegnato nel lavoro per perdersi in polemiche con i suoi innumerevoli nemici. A un certo punto infatti, nei primi anni Settanta, Spinoza aveva deciso di rimetter mano all'Etica, concentrandosi in particolare sul materiale raccolto in precedenza nella prolissa parte terza, che egli ora voleva riordinare in due parti distinte, la quarta e la quinta. Si trattava di materiale concernente la psicologia morale, l'incatenamento dell'uomo alle passioni, e quella che era la sua immagine di un'"umanità libera".

E' verosimile che dopo il 1670 Spinoza volesse anche rivedere le sezioni dell'Etica che affrontavano i problemi di carattere sociopolitico e le questioni attinenti alla religione e alla vera libertà. Le ultime parti del manoscritto che egli aveva ripreso in mano dopo un intervallo di almeno sei anni, dovevano adesso essere aggiornate alla luce, non soltanto delle letture svolte nel frattempo, in particolare del Leviatano di Hobbes, ma anche e soprattutto delle riflessioni sullo Stato e sulla società civile sviluppate nel Trattato teologico-politico. Non si sa con certezza fino a dove fosse arrivato quando aveva messo da parte l'opera nel 1665, anche se doveva essere giunto già a buon punto. Di conseguenza, non si sa con certezza quali parti del testo risalgano agli anni Settanta. Ad ogni modo, data la continuità di fondo del pensiero metafisico, morale e politico di Spinoza tra i primi anni Sessanta e i primi anni Settanta, si può escludere che le revisioni dell'Etica effettuate dopo il trasferimento all'Aia siano state radicali. Le implicazioni politiche della sua teoria dell'uomo e della condotta umana possono forse essersi chiarite ulteriormente dopo la stesura del Trattato, ma non possono essersi distanziate molto da ciò che egli aveva già in mente quando aveva cominciato a redigere il suo sistema con metodo geometrico, verso il 1661. Spinoza in quegli anni continuò inoltre a lavorare a diversi altri progetti. Può darsi infatti che nell'inverno del 1674-75 egli pensasse ancora di portare a termine il Trattato sull'emendazione dell'intelletto.

E può darsi pure che pensasse di scrivere una breve opera di fisica.

Entrambe queste idee affiorano da una lettera a Tschirnhaus del gennaio 1675. Il dottor Schuller aveva passato a Tschirnhaus, quando questi era ancora ad Amsterdam, una copia manoscritta del trattato metodologico, e Tschirnhaus aveva poi domandato a Spinoza quando intendesse pubblicare il lavoro. Rispondendogli, Spinoza osservava di passaggio: "Quanto al resto, e cioè alla questione del movimento e del metodo, lo riservo ad altra occasione, perché non ne ho ancora ultimata la trascrizione".

Spinoza pensava altresì a una serie di note da aggiungere al Trattato teologico-politico in un'edizione successiva, note che avrebbero "estirpato, se possibile, i pregiudizi che intorno ad esso sono nati".

Chiese per questo a Oldenburg, nell'autunno del 1675, di segnalargli tutti i passi che, a suo parere, "hanno lasciato perplessi i dottori".

Egli sperava di aggiungere a questa nuova edizione del Trattato anche le osservazioni critiche di Lambert van Velthuysen, accompagnate dalle sue risposte. Ora che aveva conosciuto il professore a Utrecht se ne era fatto un'opinione completamente diversa, per cui gli scrisse per sapere se l'idea gli piaceva, senza dimenticarsi di precisare che, se avesse trovato le sue repliche troppo dure, avrebbe potuto modificarle o cassarle. Fu probabilmente in questi anni, se non prima, che

Spinoza cominciò pure a scrivere una grammatica della lingua ebraica. Nel Trattato teologico-politico egli aveva insistito sull'assoluta necessità di conoscere l'ebraico per comprendere appieno il significato delle Scritture. "Poiché tutti gli scrittori così del Vecchio come del Nuovo Testamento furono Ebrei, è certo che la storia della lingua ebraica è sopra tutte le altre necessaria alla comprensione, non soltanto dei libri dell'Antico Testamento, scritti in questa lingua, ma anche di quelli del Nuovo, che, benché divulgati in altre lingue, sono tuttavia pieni di ebraismi". Ma la gente che effettivamente usava l'ebraico nella vita quotidiana d'allora, si doleva Spinoza, non aveva lasciato alcuna testimonianza sulle regole generali di quella lingua.

Nel Seicento c'erano, in effetti, diverse grammatiche ebraiche, tra cui quella di Rabbi Mortera (1642) e quella di Rabbi Menasseh ben Israel (1647). Lo stesso Spinoza possedeva numerose opere sulla lingua ebraica, incluso il *Thesaurus grammaticus linguae Sanctae Hebraeae* di Buxtorf del 1629. Ma, a parte gli insormontabili problemi dovuti alla distanza temporale ("Quasi tutte le parole che significano frutti, uccelli, pesci sono scomparse con il passar del tempo, assieme a tante altre... I modi di dire e di parlare tipici della nazione ebraica sono caduti pressoché tutti nell'oblio, portati via dal tempo"), c'era poi un altro difetto che tutte le grammatiche d'allora avevano e che la sua, nelle previsioni dello stesso Spinoza, non avrebbe avuto. Come indica bene il titolo dell'opera di Buxtorf, questa era in realtà una grammatica della lingua ebraica intesa come lingua "sacra", ossia come lingua delle Sacre Scritture. Mentre quella di Spinoza sarebbe stata una grammatica della lingua ebraica intesa soltanto come lingua naturale, cosa che essa indubitabilmente era, a suo avviso. "Sono in molti ad avere scritto una grammatica delle Scritture, ma nessuno ha scritto finora una grammatica della lingua ebraica". Stranamente, i soli libri dai quali Spinoza pescherà i suoi esempi saranno proprio i libri della Bibbia ebraica. Ma il metodo resterà ad ogni modo coerente con la sua precisa concezione delle Scritture. In tal senso, se la Bibbia è stata scritta da mani umane, e compilata nel tempo come ogni altra sorta di testo, alla stregua di quanto si sostiene nel Trattato teologico-politico, la lingua in cui essa è stata scritta non va intesa come una lingua sovranaturale, propria di un ente trascendente, ma come la lingua vissuta e parlata da un certo popolo. E dal momento che le Scritture sono davvero un testo umano tra i tanti, l'ebraico non è che una lingua umana tra le tante. L'obiettivo che Spinoza si prefiggeva di raggiungere con quest'opera, rimasta incompiuta e pubblicata postuma con il titolo *Compendio di lingua ebraica*, è dunque chiaro: secolarizzare la lingua ebraica, descrivendone le regole e le applicazioni pratiche, per farne così una lingua naturale e non più "sacra". E' un'opera, come egli stesso sottolinea, indirizzata "a quanti desiderano parlare l'ebraico, e non solo recitarlo". E Spinoza voleva farne innanzitutto uno strumento utile ai suoi amici, su richiesta dei quali aveva intrapreso inizialmente il lavoro. Sensibili all'appello rivolto dallo stesso Spinoza, che li invitava a interpretare le Scritture "a partire dalle Scritture stesse", così come all'ambiente protestante in cui erano cresciuti, che li sollecitava a posare il proprio sguardo sul "Libro" stesso, costoro gli avevano espresso il desiderio di essere iniziati alla lingua ebraica, per poter studiare meglio i testi. Jellesz rivela in proposito che circolarono molte copie manoscritte dell'opera tra i membri del circolo di Amsterdam: e non si può escludere che Spinoza fosse perfettamente soddisfatto di questo tipo di circolazione e non intendesse affatto pubblicare il libro. Il *Compendium*, che secondo Jellesz avrebbe dovuto essere riscritto anch'esso secondo il metodo geometrico dell'Etica, avrebbe dovuto contenere, nei progetti

iniziali, due parti. La prima, di cui furono portati a termine trentatré capitoli, doveva esporre le basi dell'etimologia ebraica, presentando l'alfabeto e i principi che regolano il comportamento dei sostantivi e di altre parti del discorso.

Spinoza poteva qui iniziare a spiegare i problemi più semplici in cui si imbatte chiunque voglia studiare la Torah e di cui aveva già accennato qualcosa nel Trattato teologico-politico, ad esempio, le possibili confusioni dovute alla somiglianza di talune lettere ebraiche, così come le difficoltà dovute alla vocalizzazione, interpunzione e accentuazione.

La seconda parte invece, che non fu nemmeno cominciata, doveva esporre le regole della grammatica ebraica. Nel concepire la sua grammatica, Spinoza si basava, almeno in parte, sull'opera di altri ebraisti, giudei e gentili. Oltre al testo di Buxtorf, egli possedeva anche un'edizione seicentesca della grammatica di Moses Kimchi, il grande commentatore della Bibbia del xi secolo, e una di Elijah Levita. Ma il suo trattato è, nonostante tutto, un'opera assolutamente originale. Tra le sue maggiori peculiarità risalta il tentativo di comprimere la grammatica ebraica nelle categorie e strutture del latino. Ad esempio, i sostantivi ebraici vengono declinati nei sei casi: nominativo, genitivo, dativo, accusativo, vocativo e ablativo. In tal modo, secondo Spinoza, il sostantivo "ITI ("parola" o "cosa") appare al dativo nella forma che è in realtà lo stesso sostantivo cui viene aggiunta solo la preposizione "a". Parimenti, i verbi ebraici vengono "coniugati" secondo i parametri latini. E sebbene il materiale non sia esposto in more geometrico, Spinoza offre comunque un distillato iperrazionalistico dell'ebraico adoperato nelle Scritture, preoccupandosi soprattutto di mostrare come questa lingua sia governata da precise norme. La sua tendenza a ricondurre ogni costruzione ed eccezione a una regola determinata e a ripulire, per quanto possibile, la lingua da qualsiasi irregolarità, lo porta dunque a ipotizzare l'esistenza di un'ottava "coniugazione" (una in più delle solite sette forme verbali), e cioè di una forma passiva del riflessivo hitpael. Ma il contributo più originale, anche se assolutamente infondato, di Spinoza alla storia delle lingue semitiche è, forse, la sua teoria della supremazia dei sostantivi. "Tutte le parole ebraiche, egli sostiene, hanno la forza e le caratteristiche dei nomi". In tal modo, tutti i verbi, gli aggettivi, ecc., vengono derivati da sostantivi. Il che, come molti studiosi hanno sottolineato, non è altro che una traduzione in categorie grammaticali delle sue tesi metafisiche di fondo, secondo le quali la "sostanza" svolge il ruolo di categoria fondamentale. Non sappiamo fino a che punto gli amici di Spinoza abbiano trovato utile la sua grammatica ebraica. Non è certo un'opera per principianti. E ci sono diversi errori gravi nelle sue lezioni, dovuti probabilmente al fatto che Spinoza non aveva lavorato quotidianamente sui testi ebraici per almeno venticinque anni. Nondimeno, scrivendo questo Compendium per i suoi colleghi cristiani, Spinoza aveva soddisfatto senza nemmeno volerlo gli auspici di Grozio, che nel 1618 aveva difeso la causa degli ebrei che volevano abitare nei Paesi Bassi in questi termini: "Chiaramente Dio ha voluto che vivessero da qualche parte. Perché non qui allora, perché altrove?... Oltretutto, gli studiosi in mezzo a loro possono esserci utili, insegnandoci la lingua ebraica". Immerso in tutti questi progetti, e con una salute già precaria, Spinoza dovette gestire con cura il suo tempo e le energie che gli restavano. Ma, dal momento che la sua fama andava crescendo, egli era sommerso e tempestato di continuo da visite e da lettere. Nell'autunno del 1674, ad esempio, Hugo Boxel, una volta pensionato di Gorinchem, gli chiedeva se credesse negli spiriti.

Boxel di sicuro ci credeva, sulla base di storie attendibili (antiche e moderne) e di ipotesi a suo avviso ragionevoli, l'unico limite era che gli spiriti non potevano essere di sesso femminile, poiché non avevano la possibilità di partorire. Spinoza in un primo momento, per non ferire Boxel, che probabilmente aveva conosciuto l'anno prima a Utrecht, non negò con nettezza l'esistenza degli spettri, ma gli disse in sostanza che non c'erano prove tangibili a sostegno di un'ipotesi simile. La fede in fenomeni del genere, egli insinuava, è frutto più dell'immaginazione che della ragione. Quando però Boxel replicò che Spinoza era in realtà afflitto da gravi pregiudizi, il filosofo, questa volta stuzzicato, venne allo scoperto e gli confessò che a suo parere le storie di spettri erano tutte panzane. "Io confesso che mi stupisco, non tanto delle storie stesse, quanto piuttosto di coloro che le scrivono. Mi stupisco che uomini di ingegno e di giudizio [come Plinio e Svetonio] sprechino la loro eloquenza nel tentativo di farci credere simili fandonie". Per quanto riguardava poi l'ipotesi che tutti gli spiriti siano di sesso maschile, "strano che coloro i quali hanno avuto la visione di spettri nudi non abbiano dato un'occhiata ai loro genitali! Che non l'abbiano fatto per pudore, o perché non facevano caso alla differenza?". Boxel era comunque un tipo testardo e prese a criticare la concezione spinoziana di Dio e della necessità dell'universo, su cui il filosofo si era basato per rispondergli. Egli sostenne che la fede in spettri e spiriti rendeva onore a Dio, poiché simili creature erano un'espressione più fedele della sua immagine di quanto lo fossero le creature corporee. Spinoza, a questo punto esasperato, rispose che era forse meglio porre fine alla conversazione, dal momento che non portava da nessuna parte. "Basterebbe questa nostra questione, anche se nessuna ragione lo dimostrasse, a far vedere quanto sia difficile, fra due che seguono principi diversi, il potersi accordare in modo da pensare allo stesso modo su un punto che dipenda da molti altri". Spinoza pensava che il loro disaccordo su temi fondamentali, quali Dio, la necessità e la natura umana, fosse così profondo da non consentire loro di risolvere assieme problemi secondari.

In particolare, era inaccettabile per lui la concezione antropomorfica di Dio che Boxel mutuava dall'immaginario popolare. Quando poi mi dite che, se io nego in Dio gli atti del vedere, dell'intendere, dell'attendere, del volere, ecc., e se non ammetto che essi si trovano in lui in grado eminente, allora voi non sapete quale sia il mio Dio, mi inducete a credere che per voi non esistano perfezioni maggiori degli attributi suddetti. E la cosa non mi sorprende, perché credo che, se il triangolo avesse la possibilità di parlare, direbbe allo stesso modo che Dio è eminentemente triangolare; e il cerchio direbbe ugualmente che egli è eminentemente circolare, e ogni cosa assegnerebbe a Dio i propri attributi e si farebbe simile a lui, mentre tutto il resto le sembrerebbe informe.

Dopodiché, per quanto ne sappiamo, non vi furono altre lettere tra i due. Spinoza intraprese invece uno scambio epistolare assai più utile sul piano filosofico con Tschirnhaus, circa un anno dopo. Fu Schuller a fare da intermediario tra i due. Quando era stato ad Amsterdam, nell'autunno del 1674, Tschirnhaus aveva iniziato a studiare a fondo l'Etica, verosimilmente in compagnia di Schuller e altri, e sembra che si fosse interessato in particolare del problema della libertà umana. Scrivendo a Spinoza a ottobre di quell'anno, egli osservava che la libertà non esige per forza una totale assenza di determinazioni: noi possiamo cioè considerarci liberi, a suo avviso, nella misura in cui, pur influenzati nel nostro agire da precise cause, non siamo costretti o indotti a fare quel che facciamo senza poter fare altrimenti. Tschirnhaus scriveva dunque a Spinoza che tutto quanto aveva letto

nell'Etica a proposito del carattere deterministico dell'universo poteva essere vero senza implicare per questo che gli esseri umani non sono liberi. Spinoza però gli rispondeva, parlandone ancora come di un "vostro" amico nella prima lettera a Schuller, che in un universo in cui "ogni singola cosa è determinata necessariamente da una determinata causa a esistere e ad agire in un modo fisso e determinato" la libertà non è, per gli esseri umani, che una semplice illusione. Noi non siamo quindi differenti da ogni altra cosa creata, ad esempio da una pietra lanciata in aria. Poniamo ora, se vogliamo, che la pietra, mentre continua a muoversi, pensi, e sappia di sforzarsi per quanto può di persistere nel movimento. Davvero questa pietra, in quanto è consapevole unicamente del suo sforzo, al quale non è affatto indifferente, crederà di essere liberissima e di non persistere nel movimento per nessun altro motivo se non perché lo vuole. Proprio questa è quell'umana libertà, che tutti si vantano di possedere e che solo in questo consiste, che gli uomini sono consapevoli del loro istinto e ignari delle cause da cui sono determinati. Così, il bambino crede di desiderare liberamente il latte; il fanciullo rissoso la vendetta, e il timido la fuga. L'ubriaco crede di dire di sua libera spontaneità quelle cose che poi da sobrio preferirebbe di aver taciuto. Spinoza e Tschirnhaus, a quanto pare, si fecero a vicenda un'ottima impressione. Il nobiluomo con interessi filosofici era affascinato dal sistema di Spinoza, e addirittura favorevole ad esso, soprattutto per quanto concerneva il "metodo di scoperta della verità", che giudicava di "straordinaria utilità". Il loro scambio epistolare li portò a un incontro personale, che ebbe luogo alla fine del 1674, probabilmente ad Amsterdam. E persino dopo essersi trasferito prima a Londra e poi a Parigi, dove andò a occupare il posto di precettore privato del figlio di Colbert, ministro delle finanze di Luigi XIV, Tschirnhaus continuò a lavorare duro per comprendere fino in fondo la metafisica di Dio e della natura esposta nell'Etica, ponendo via via diverse questioni interessanti e intelligenti a Spinoza. Per quest'ultimo, il tutto dovette rappresentare un'oasi di pace tra le insistenti impertinenze di Blijenburgh e le condanne pregiudiziali di Van Velthuysen. Anni dopo tuttavia, malgrado le prove schiaccianti, Tschirnhaus negherà di essere stato mai influenzato da Spinoza, giungendo addirittura a negare di averlo conosciuto. E anche se in lettere e conversazioni private continuerà a difendere con vigore l'amico dalle accuse rivoltegli, in pubblico la sua massima concessione sarà questa: "Concesso pure che io sia stato un seguace del filosofo ebreo, la cosa non ha la minima importanza, dal momento che la maggior parte degli scolastici era di orientamento aristotelico, e Aristotele non era certo un cristiano". La primavera seguente, Spinoza poté anche riallacciare i suoi contatti epistolari con Oldenburg. Dopo le dure prove degli anni Sessanta, il segretario della Royal Society era però un uomo cambiato. La scomparsa della moglie, morta di peste, il suo breve ma sofferto imprigionamento, e le difficoltà finanziarie in cui era venuto a trovarsi, avevano ormai reso Oldenburg un uomo umile, placido, introspettivo, e forse anche più conservatore. Durante quei difficili anni, aveva tratto probabilmente conforto dalla propria fede religiosa, una fede piuttosto conformista, che d'altronde era sempre corsa nelle sue vene. E dovette allarmarsi molto, di conseguenza, quando lesse il "trattato sulle Scritture" dell'amico, non appena fu pubblicato. Spinoza gli aveva infatti inviato subito una copia del Trattato teologico-politico e la risposta iniziale di Oldenburg, contenuta in una lettera andata persa, ma risalente verosimilmente al 1670, dovette essere decisamente negativa. Questo potrebbe tra l'altro spiegare perché i due non si scrissero più per un bel pezzo, fino a quando

Oldenburg, pentito della durezza del suo comportamento, non prese di nuovo in mano la penna nel giugno del 1675 per confessare all'amico: "Mi pareva allora [nella prima lettera] che vi fosse qualche cosa di nocivo per la religione". Ma, egli aggiungeva, questo primo giudizio era stato "troppo affrettato", basato com'era su una visione della religione dettata "volgarmente dai teologi e dalle formule delle confessioni vigenti, le quali sembrano troppo influenzate dalle passioni di parte". Egli garantiva dunque a Spinoza che aveva in seguito letto "con più attenzione" il libro e si era persuaso che "lungi dal tramare ai danni della vera religione e della solida filosofia, al contrario voi contribuite a raccomandare il fine genuino della religione cristiana e a consolidare la divina sublimità e l'eccellenza della feconda filosofia". E' difficile stabilire fino a che punto Oldenburg fosse sincero. Era sicuramente un uomo capace di grande ipocrisia, talento che gli era stato assai utile nel suo lavoro di segretario epistolare della società scientifica per la quale doveva raccogliere il maggior numero di informazioni possibile. Egli non voleva certo spaventare Spinoza, sin troppo cauto, compromettendo futuri scambi, visto poi che voleva avere una copia dell'Etica, di cui a quanto pare aveva discusso con Tschirnhaus a Londra e la cui pubblicazione egli credeva ormai imminente. Le ragioni che lo avevano indotto a scrivere la lettera di giugno appaiono quindi abbastanza chiare. Subito dopo aver garantito a Spinoza che si fida della sua volontà di "raccomandare e consolidare" il cristianesimo autentico e la filosofia "feconda", egli infatti aggiunge: Poiché credo che anche ora voi nutriate questi sentimenti, vorrei caldamente pregarvi di esporre con frequenti lettere al vostro vecchio e sincero amico, il quale auspica con tutte le sue forze la buona riuscita di così nobile iniziativa, quello che ora state preparando e meditando a quel fine. Vi giuro che non ne farò parola ad alcuno, se così vi piace; solo procurerò di disporre l'animo dei buoni e degli intelligenti ad abbracciare quelle verità che voi di quando in quando mettete in più vivida luce e di togliere di mezzo i pregiudizi nutriti contro le vostre meditazioni. In una lettera del mese seguente, il premuroso Oldenburg, con la mente forse ancora al periodo di prigionia nella Torre di Londra, aggiungeva che se Spinoza aveva l'intenzione di inviargli alcune copie dell'Etica da distribuire "qua e là agli amici", avrebbe apprezzato molto una certa discrezione da parte sua. "Soltanto vi prego che siano indirizzate eventualmente a un commerciante olandese residente a Londra, il quale avrà poi cura di trasmettermele. E sarà d'uopo non far parola del fatto che tali libri siano stati spediti a me...". Non si può escludere comunque che Oldenburg fosse stato sincero nell'esprimere rammarico per quanto aveva scritto nella lettera del 1670. A una persona di una cordialità quasi ossessiva come lui, la prima risposta data al Trattato teologico-politico sembrò forse, con il tempo, un brutto modo di riavviare una corrispondenza interrotta tempo prima a causa del suo arresto. Anche se cinque anni sono un periodo piuttosto lungo per maturare un pentimento, potrebbe semplicemente aver pensato al possibile stato d'animo di una persona che considerava ancora amica. O potrebbe davvero aver cambiato idea a proposito del Trattato, forse con il contributo non indifferente di Tschirnhaus. Questi aveva infatti riferito a Schuller di un fruttuoso incontro con Oldenburg svoltosi nella primavera del 1675, giusto prima che Oldenburg scrivesse a Spinoza: "[Tschirnhaus] dice che i signori Boyle e Oldenburg si sono fatti della vostra persona un mirabile concetto, che egli non solo condivide, ma correda dei motivi dai quali sono stati indotti a questi sentimenti di stima e di benevolenza, oltre che di somma ammirazione per il Trattato teologico-politico. Alla luce delle successive

lettere di Oldenburg a Spinoza, tuttavia, le parole di approvazione del giugno 1675 non paiono del tutto sincere. Fino alla fine dei suoi giorni, infatti, Oldenburg, malgrado un dichiarato sentimento di amicizia, continuerà palesemente a irritarsi per le idee filosofiche e teologiche di Spinoza (e a nutrire seri dubbi sulla sua pietà religiosa). Per quanto riguarda l'ipotesi di Tschirnhaus, che Oldenburg avesse davvero cambiato idea su di lui, la spiegazione più plausibile appare dunque un'altra, e cioè che Oldenburg e Boyle, capendo che Tschirnhaus non solo era amico di Spinoza ma condivideva pure il suo pensiero, avessero giudicato più opportuno comportarsi con un certo tatto. Il problema, in parte, era che Oldenburg semplicemente non capiva l'essenziale della filosofia di Spinoza. Non posso non approvare la vostra intenzione di spiegare e appianare le difficoltà incontrate dai lettori nel Trattato teologico-politico. E tali io stimo soprattutto le nozioni ambigue in esso contenute intorno a Dio e alla natura, che moltissimi ritengono essere da voi confusi. Inoltre molti sono d'avviso che distruggete l'autorità e il valore dei miracoli, sui quali soltanto è persuasione di quasi tutti i Cristiani che riposi la certezza della divina Rivelazione. Dicono infine che voi nascondete la vostra opinione intorno a Gesù Cristo redentore del mondo e unico mediatore degli uomini, nonché della sua incarnazione e soddisfazione, e chiedono che voi dichiariate apertamente il vostro pensiero su questi tre capi. Se lo farete e se otterrete in ciò l'approvazione dei Cristiani sinceri e ragionevoli, io credo che voi sarete al sicuro“. Dopodiché, Spinoza deve essersi chiesto se Oldenburg avesse letto con la dovuta attenzione il Trattato. Nella sua replica del dicembre 1675, infatti, egli non usa più mezzi termini: pur ribadendo che quanti ritengono che egli identifichi semplicemente Dio con la natura nel suo complesso (“per la quale essi intendono una massa o materia corporea“) si sbagliano, il filosofo ammette comunque di farsi “di Dio e della Natura un'opinione ben diversa da quella che i Cristiani moderni sembrano professare“. Per quanto riguarda poi i miracoli, “io sono convinto invece che la certezza della Rivelazione divina può consistere soltanto nella sapienza della dottrina, e non nei miracoli, ossia nell'ignoranza“. Per finire, Spinoza dissipa anche le residue illusioni di Oldenburg riguardo a una sua possibile aderenza ai dogmi cristiani, soprattutto a quelli che fanno di Gesù un'incarnazione reale di Dio. Il tutto, ovviamente, non poté che accrescere le incertezze di Oldenburg sulla reale ortodossia religiosa di Spinoza. Grazie alle sue conversazioni con Tschirnhaus, Oldenburg si era fatto pure una certa idea del contenuto del “trattato in cinque parti“. E su questa base aveva consigliato Spinoza, “con la sincerità dell'affetto che ho per voi, a non mescolarvi alcunché che sembri in qualche modo intaccare la pratica della vita religiosa, specialmente perché questa età degenerare e perversa va avidamente a caccia di tali dottrine le cui conclusioni sembrano favorire il dilagare del vizio“.

Anche se in questa seconda fase del loro carteggio Oldenburg fa sempre riferimento a ciò che i “vostri lettori” troveranno fastidioso, è chiaro che sta soprattutto dando voce ai propri dubbi personali. E Spinoza era davvero ansioso di sapere da lui che cosa avesse scritto che poteva, non soltanto risultare inaccettabile ai teologi, ma pure recar danno alla “pratica della vita religiosa“. Oldenburg gli rispose che trovava preoccupante innanzitutto il suo necessitarismo, ossia quello che nelle lettere definiva il “fatalismo” di Spinoza. Sembra che voi introduciate una fatale necessità in tutte le cose e in tutte le azioni, ammessa e affermata la quale, essi presumono che crolli il sostegno di tutte le leggi, di ogni virtù e religione, e che diventi inutile ogni premio e ogni punizione. Tutto ciò che costringe o che

implica una necessità è da essi inteso come una scusante, onde concludono che nessuno si troverebbe senza una scusa davanti a Dio. Se noi siamo spinti dal fato e se tutto segue la trama ineluttabile predeterminata da una ferrea mano, essi non vedono come si possa ancora far luogo al delitto e alla pena.

Spinoza negò, a giro di posta, che le sue idee assolverebbero l'uomo da ogni responsabilità. I precetti morali sono comunque "salutari" e ci vincolano tutti. E non è certo perché il bene consegue necessariamente e ineluttabilmente dalla virtù (così come il male dal vizio), che la pratica della virtù "sarà per ciò meno desiderabile". Egli aggiunge, inoltre, che "per nessun altro motivo gli uomini sono responsabili davanti a Dio, se non perché sono in suo potere, così come la creta è in potere del vasaio, il quale si serve della medesima pasta per foggare vasi ora decorativi e ora triviali". Nessuno, egli sostiene, può lamentarsi con Dio, ossia con la necessità della Natura, per aver avuto in dono il carattere e la natura che ha ricevuto. Infatti, come il cerchio si lagnerebbe fuori luogo di non possedere le proprietà della sfera o il fanciullo malato di calcoli, di non avere un corpo sano, così sarebbe assurdo anche il lamento dell'uomo spiritualmente impotente per avergli Dio negato la sua stessa forza, la sua vera intelligenza e il suo amore, e di avergli dato invece una natura così debole da non essere in grado nemmeno di contenere e di moderare la propria concupiscenza.

Infatti, alla natura di ciascuna cosa non spetta altro che quello che segue necessariamente dalla causa di cui è dotata. Ora, che alla natura di ciascun uomo non spetti la forza d'animo, e che non sia in nostro potere di avere un corpo sano, più che di avere sana la mente, nessuno lo può negare che non voglia negare insieme l'esperienza e la ragione.

Certo, concede Spinoza, tutte le persone che peccano per necessità della propria natura sono, per questa precisa ragione, scusabili. E se da ciò si vuol trarre la conclusione che Dio non si può adirare con loro, Spinoza è d'accordo: ma solo perché, in primo luogo, Dio non è un essere che si possa adirare. Il che non vuol dire che tutti meritino allo stesso modo la beatitudine. "Giacché gli uomini possono essere scusabili e tuttavia essere privi della beatitudine, anzi essere tormentati in vario modo. Il cavallo, infatti, non è responsabile del fatto che è cavallo e non uomo; e tuttavia deve essere cavallo e non uomo. Il cane che diventa idrofobo per un morso non è responsabile, e tuttavia è giustamente soppresso; e così anche chi non è in grado di regolare le sue passioni e di contenerle con il timore delle leggi, quand'anche sia scusabile per la sua debolezza, non può tuttavia godere della condiscendenza, della conoscenza e dell'amore di Dio, ma necessariamente perisce". Oldenburg non fu molto convinto dalla difesa che Spinoza fece delle proprie idee, idee che trovava in fin dei conti assai spietate. "Sembra davvero una cosa crudele che Dio destini gli uomini a pene eterne o anche a pene temporanee molto dure a causa di peccati che essi in nessun modo potevano evitare". La lettura del Trattato teologico-politico e il successivo carteggio con Spinoza sembra che abbiano inciso parecchio sulla stima di Oldenburg per il filosofo.

E' vero che l'affetto non venne mai meno. Ma è vero pure che Oldenburg e Spinoza non ebbero comunque occasione di conoscersi molto bene. Vi era stato solo un incontro tra i due, quindici anni prima, piuttosto breve oltretutto. Così, man mano che le autentiche idee di Spinoza vennero a galla nel corso del loro scambio epistolare, scavando tra i due un abisso sul problema della "vera pietà e vera religione", in Oldenburg dovette farsi strada, come Tschirnhaus raccontò poi a Spinoza, "un'idea molto strana" della sua persona. Verso i primi di luglio del 1675,

Spinoza trovò abbastanza soddisfacente il lavoro svolto sull'Etica e decise che era ormai tempo di pubblicarla. Il manoscritto che aveva custodito gelosamente e che aveva mostrato solo a un gruppo selezionatissimo di amici, sempre a patto che non ne parlassero con altri, stava per essere pubblicato, stando a tutte le apparenze. Spinoza si recò infatti ad Amsterdam verso la fine del mese per consegnare il manoscritto, verosimilmente, una copia nuova di zecca, a Rieuwertsz. Non è chiaro se Spinoza volesse evitare di fare comparire il proprio nome sulla copertina, come aveva già fatto per il Trattato teologico-politico. Ma è comunque poco credibile che si facesse ancora scrupoli del genere. Molta acqua era passata sotto i ponti da quando aveva cominciato il lavoro quindici anni prima, soprattutto negli ultimi cinque, da quando cioè era stato pubblicato il Trattato, e non sarebbe stato un mistero per nessuno qual era il nome dell'autore.

Oltretutto, non c'era più molto da guadagnare da un'edizione anonima. Da quando le forze francesi si erano ritirate da Utrecht e dagli altri territori occupati, nell'autunno del 1674, lo Stadholder era entrato nel cuore degli olandesi. Un membro della casata degli Orange, così sembrava a molti, aveva nuovamente salvato i Paesi Bassi dal disastro. Guglielmo e i suoi seguaci avevano agito con durezza su quei repubblicani che si erano opposti al loro insediamento. Mentre i reggenti liberali e la classe mercantile avrebbero voluto porre fine subito alle ostilità, per tornare rapidamente allo status quo ante politico ed economico, gli orangisti avevano invece insistito per continuare la guerra e dare una sonora lezione alla Francia. E dato il loro predominio negli Stati Generali, negli Stati d'Olanda e in molti consigli comunali, ebbero inevitabilmente modo di imporsi sia sul piano politico sia sul piano militare, mentre i loro alleati voetiani ebbero mano libera in ambito teologico. Le regole del gioco erano dunque cambiate molto dal 1670 e non c'era più motivo di sperare che il fatto di pubblicare anonimo un trattato avrebbe posto l'autore al riparo dal crudele destino abbattutosi in passato su Koerbagh.

Nondimeno, si doveva stare pur sempre al gioco. E magari un magistrato di larghe vedute, tallonato da *daipredikanten*, avrebbe potuto cogliere al volo l'opportunità per dichiarare che aveva fatto di tutto per stabilire l'identità dell'autore di un'opera tanto nociva, senza però riuscirci.

Dato che si trovava in città per affari, Spinoza potrebbe aver sfruttato l'occasione per passare a trovare i suoi vecchi vicini di casa. Non poteva non sapere della nuova ed enorme sinagoga che la sua ex congregazione stava facendo costruire al fondo della Breestraat, e non poteva non esserne incuriosito. I lavori erano iniziati nel 1671, sotto la guida di un architetto olandese, Elias Bouwman, e di un carpentiere, Gillis Van der Veen. (Si doveva ricorrere a edili olandesi perché agli ebrei era ancora proibito affiliarsi alle corporazioni della città).

Benché i lavori fossero stati interrotti per due anni, dopo le prime calamità del 1672, l'edificio era già finito quando Spinoza giunse ad Amsterdam, nell'estate del 1675. E il filosofo potrebbe persino aver preso in considerazione l'idea di recarsi all'inaugurazione, che ebbe luogo il 5 agosto. Per questo complesso, del costo di quasi 175.000 fiorini, furono infatti svolte celebrazioni imponenti: per otto giorni si susseguirono le cerimonie, alle quali assistette le *tout Amsterdam*, compresi i membri di importanti famiglie reggenti. Uno spettatore, meravigliato, notò che non poteva credere di stare assistendo all'inaugurazione di una sinagoga costruita da gente che era ancora, quantomeno sotto il profilo burocratico, in esilio. Spinoza si fermò ad Amsterdam per due settimane. Ma non appena il libro entrò in

produzione, ne stoppò immediatamente la stampa. Di ritorno all'Aia verso i primi di settembre, spiegò a Oldenburg le ragioni di questa decisione: Proprio quando ricevevo la vostra lettera del 22 luglio, partivo per Amsterdam, con l'intenzione di consegnare al tipografo il libro di cui vi avevo scritto. Quand'ecco spargersi ovunque la notizia che un mio libro su Dio era sotto il torchio, e che io mi sforzavo di dimostrare in esso che Dio non esiste. E la notizia era da molti creduta; sicché alcuni teologi (che forse ne erano gli autori) approfittarono dell'occasione per lamentarsi di me davanti al principe e ai magistrati.

E certi sciocchi Cartesiani, che hanno fama di condividere le mie idee, per allontanare da sé questo sospetto, non cessavano e non cessano tuttora dallo screditare ovunque le mie opinioni e i miei scritti.

Informato di ciò da alcuni uomini degni di fede, i quali aggiungevano anche che i teologi mi tendevano insidie in tutti i modi, ho deciso di sospendere l'edizione che stavo preparando in attesa di vedere che piega prendono le cose, e di informarvi del fatto per averne consiglio. A dire il vero, la faccenda sembra andare peggio di giorno in giorno, e tuttavia sono incerto su come debba comportarmi. Una cosa che forse aveva turbato Spinoza era stato il decreto emesso contro di lui dal concistoro della sua città di residenza, a giugno di quell'anno.

I capi della Chiesa riformata all'Aia avevano già condannato il Trattato teologico-politico cinque anni prima, ma questa volta il loro attacco sembrava più diretto e insidioso. Durante un'ordinaria riunione dell'assemblea, i membri del concistoro, la cui discussione fu registrata quella volta sotto la semplice etichetta "Spinoza", decisero che: "Dal momento che il concistoro ha l'impressione che le opinioni blasfeme di Spinoza si vadano diffondendo sempre più, in questa città e altrove, a ogni suo membro è chiesto di informarsi se per caso esista un altro libro di Spinoza che sta per andare in stampa e quali ulteriori pericoli esso presenti, allo scopo di riferirne poi in questa assemblea e prendere i necessari provvedimenti". Ma tutto questo, ad ogni modo, non aveva impedito al filosofo di partire un mese dopo per Amsterdam, con la ferma intenzione di pubblicare l'Etica. Ben più preoccupante della solita protesta dei predicatori, che in fondo non costituiva una sorpresa, fu invece, come testimonia la lettera a Oldenburg, la minaccia di un intervento diretto delle autorità civili, su istigazione dei teologi. Spinoza era stato ben informato sulle maldicenze che circolavano a proposito del libro che stava per mandare alle stampe.

Dall'Aia, ad esempio, Theodore Rijckius aveva scritto a una sua influente conoscenza, il 14 agosto: "Qui da noi si vocifera che l'autore del Trattato teologico-politico stia per pubblicare un altro libro su Dio e sulla mente, ancor più pericoloso del primo. Sarà compito vostro, e di quanti governano con voi la repubblica, fare in modo di impedirne l'uscita. Poiché è davvero incredibile fino a che punto quest'uomo, che ha fatto di tutto per gettare alle ortiche la nostra santissima fede, abbia già arrecato danno alla repubblica". Se dunque Spinoza aveva pubblicato il Trattato prima dell'Etica per illustrare e difendere la libertà di pensiero e per spianare così la strada alle sue idee piuttosto estreme in campo metafisico e morale, si era sbagliato di grosso. Poiché a conti fatti, data oltretutto la sua antipatia per le polemiche, la pubblicazione del Trattato aveva semmai reso impossibile la pubblicazione dell'Etica, perlomeno fino a quando egli restava in vita.

Nel mese di settembre del 1675, tra le tante lettere che giunsero a Spinoza ve ne fu anche una di Albert Burgh, rampollo di una ricca famiglia di reggenti e amico

(se non allievo) di Spinoza sin dai tempi della scuola di Van den Enden. Albert, che adesso aveva ventiquattro anni e scriveva da Firenze, iniziava la sua lettera con toni abbastanza innocenti. Lasciando la patria, promisi di scrivervi, se alcunché di notevole mi fosse accaduto durante il viaggio. E ora, poiché l'occasione mi si presenta, ed è della massima importanza, assolverò al mio compito debito, informandovi che per l'infinita misericordia di Dio sono stato ricondotto nella Chiesa cattolica e sono diventato un membro della medesima. La notizia, sebbene sconcertante, non giungeva del tutto nuova a Spinoza. Egli, infatti, aveva già sentito parlare, ad Amsterdam e altrove, della conversione del figlio di Conraad Burgh, tesoriere della repubblica dei Paesi Bassi. Poiché in effetti se ne era parlato molto: era stata, secondo tutti i resoconti, una conversione spettacolare e, a giudizio di un ammiratore, addirittura "edificante".

Burgh, secondo questo stesso testimone, era stato sul punto di "cadere dall'eresia nell'ateismo, a causa della sua amicizia con Spinoza, la persona più empia e pericolosa del secolo", e non lo aveva poi fatto solo perché "Dio aveva avuto pietà di lui", inducendolo a partire per l'estero. Era dunque giunto a capire quale fosse la sua vera vocazione grazie a un'esperienza religiosa avuta a Padova e a Venezia. A Roma, sotto la tutela di un frate domenicano originario di Amsterdam, aveva quindi fatto voto di povertà e assunto l'abito e la condotta di un mendicante. L'atteggiamento di Burgh era diventato intransigente: a quanto pare, aveva fatto lunghi viaggi a piedi nudi, vestito come uno straccione, senza curarsi mai del clima. La famiglia, logicamente, fu sconvolta dalla vicenda. Fecero di tutto per riportarlo a casa e riconvertirlo alla fede calvinista, arrivando persino a tagliargli i viveri. Ma furono tutti sforzi vani, ad ogni modo, poiché Albert non fece altro che deridere la loro incomprendione e burlarsi di queste preoccupazioni. Spinoza, sulle prime, fu forse compiaciuto nel vedere che una vecchia conoscenza, pur con uno stile di vita ormai diverso dal suo, tentava di riallacciare i contatti. Ma il piacere dovette presto estinguersi, man mano che procedeva nella lettura. Poiché Albert, nella lettera, spendeva tutte le proprie energie nel cercare di persuadere Spinoza a correggere i suoi errori, salvarsi l'anima e convertirsi a Cristo, così da "rinascere a nuova vita". Quanto più una volta vi ammiravo per la sottigliezza e l'acume del vostro ingegno, tanto più ora vi compiango e vi deploro, perché, da uomo d'ingegno quale siete, dotato da Dio di preclare doti intellettuali e amante, anzi avido della verità, tuttavia siete circuito da quello sciagurato e superbo principe degli spiriti maligni e vi lasciate da esso ingannare. Che è dunque tutta la vostra filosofia, se non semplice illusione e chimera? E tuttavia voi affidate ad essa, non soltanto la tranquillità del vostro spirito in questa vita, ma anche la salvezza eterna dell'anima vostra.

Burgh continuava attaccando le idee esposte da Spinoza nel Trattato teologico-politico, un libro "empio" e "diabolico". E lo ammoniva in questi termini: "riconoscete l'empietà della vostra eresia; ravvedetevi dalla perversione della vostra natura e riconciliatevi con la Chiesa... Se invece non credete in Cristo, la vostra situazione è più infelice ch'io possa dire". Perché, domandava poi a Spinoza, "farneticate a vanvera dei miracoli e dei segni innumerevoli che, dopo Cristo, gli Apostoli e i suoi discepoli e migliaia di Santi hanno compiuto a conferma e a testimonianza della verità della fede cattolica?" C'è comunque ancora modo di salvarsi secondo Burgh: "Orsù, ravvedetevi dei vostri errori e dei vostri peccati, rivestitevi di umiltà e rigeneratevi". Solo l'orgoglio può costituire un ostacolo: "[Pensate a] quanto poco motivo abbiate di ridervi di tutti, meno che dei vostri

poveri adoratori; quanto stoltamente andiate superbo dell'eccellenza del vostro ingegno e della vostra vana, falsa ed empia dottrina". Il poveretto sembra che avesse davvero perso la tramontana, e Spinoza glielo fece notare quanto basta. Non rispose subito, forse non sapendo bene in che modo comportarsi in un caso come il suo. Ma a dicembre, su personale richiesta del padre di Burgh, che aveva domandato a Spinoza di aiutarlo a riportare il figlio alla ragione, gli scrisse infine una lettera: [Alla vostra lettera] avevo deciso di non rispondere, ben sapendo come il tempo assai più della ragione sia necessario a farvi rientrare in voi stesso e nel vostro paese... Ma alcuni amici, che come me avevano sperato molto nel vostro talento, insistettero perché io non venissi meno al dovere dell'amicizia e pensassi più a quel che eravate prima che a quel che siete ora. Spinoza era, a detta di molti, un uomo di temperamento calmo e gentile, che non si arrabbiava facilmente. Ma quando vi era spinto, specialmente da provocazioni tanto esplicite e dirette, era capace di rispondere per le rime. E in questo caso, ferito dalle cattiverie di una persona per la quale in passato aveva nutrito sentimenti di amicizia, non si trattenne affatto e ricambiò una a una le gentilezze di Burgh. Cercò, comunque, di fare appello a quel tanto di ragione che restava ancora ad Albert, ricordandogli il rispetto che si deve portare per confessioni diverse dalla propria: "Non potrete negare, a meno che con la ragione non abbiate perduto anche la memoria, che in qualunque Chiesa sono numerosi gli uomini di specchiata onestà, i quali onorano Dio nella giustizia e nella carità". E ribadì i principi di fondo del Trattato teologico-politico nella sua arringa a favore di una concezione meno settaria e più universalistica della pietà. Tutto ciò che distingue la Chiesa romana dalle altre è del tutto superfluo e, per conseguenza, effetto della sola superstizione. La giustizia e la carità, infatti, come ho detto con Giovanni, sono l'unico segno della vera fede cattolica e il vero dono dello Spirito Santo; e dovunque esse si trovano, ivi si trova necessariamente Cristo; e dove mancano, manca Cristo. Dal solo Spirito di Cristo, infatti, noi possiamo essere condotti all'amore della giustizia e della carità. Se voi aveste ben riflettuto su queste cose, né avreste smarrito voi stesso né avreste gettato nella costernazione i vostri genitori, che ora piangono miseramente sulla vostra sorte. Ma invece di giocare la carta della gentilezza, come auspicava il padre, Spinoza decise di stare al gioco di Albert e di rispondergli con la stessa aggressività. "E voi, poveretto, avete pietà di me? E chiamate una chimera la mia filosofia, che non avete mai conosciuta? O ragazzo sconsigliato, chi vi ha stregato a tal punto da farvi credere di divorare e di contenere nei vostri intestini l'infinito e l'eterno?" Alla domanda di Albert, che gli aveva chiesto come facesse a giudicare la sua filosofia la migliore di tutte, Spinoza replicava poi: A maggior ragione io lo chiedo a voi. Io, infatti, non presumo di aver trovato la filosofia migliore, ma so di intendere quella che è vera. E come possa saperlo, se me lo domandate, vi rispondo: allo stesso modo in cui voi sapete che i tre angoli del triangolo sono uguali a due retti; e che ciò basti non lo può negare nessuno che abbia il cervello a posto e che non sogni di spiriti immondi i quali suggeriscono a noi idee false simili alle vere... Ma voi, piuttosto, che pretendete di aver trovato infine la religione migliore, anzi gli uomini migliori, ai quali abbandonare la vostra credulità, come sapete che essi sono i migliori tra tutti quelli che hanno insegnato altre religioni, le insegnano o le insegneranno in avvenire? Avete voi forse esaminato tutte quelle religioni sia antiche sia moderne che si insegnano qui e nell'India e in tutto il mondo? Tutte le religioni non sono altro, comunque, che superstizioni istituzionalizzate. Il che è vero in primo luogo, come Spinoza ci tiene a

sottolineare, della Chiesa cattolica romana: “Non crederei che vi sia [una Chiesa] più adatta a ingannare il popolo e a domare l’animo della gente, se non esistesse anche la Chiesa maomettana, che la supera di molto. Infatti, dal tempo che questa superstizione ha cominciato a esistere, nemmeno uno scisma si è verificato in quella Chiesa“. A conti fatti, la lettera di Burgh non faceva dunque altro che confermare quanto Spinoza aveva detto, sia nel Trattato sia nell’Etica, a proposito delle motivazioni psicologiche irrazionali di coloro che aderiscono a una qualsiasi fede religiosa: “Voi siete entrati in questa Chiesa, non tanto guidato dall’amore di Dio quanto piuttosto per timore dell’inferno... Attribuite forse ad arroganza e superbia il fatto che io faccia ricorso alla ragione e che riposi su questo vero Verbo di Dio, che è nella mente e che non può mai degenerare o corrompersi?“ Spinoza concludeva quindi con un inflessibile appello finale: Abbandonate questa esiziale superstizione e riconoscete la ragione che Dio vi ha dato e coltivate quella, se non volete essere annoverato tra i bruti... Se volete riflettere su queste cose [i principi del Trattato] ed esaminare insieme la storia della Chiesa (nella quale vi trovo ignorantissimo) per rendervi conto di quanto siano false molte tradizioni pontificie, e in quali circostanze e con quali arti lo stesso pontefice romano abbia conquistato il primato della Chiesa soltanto seicento anni dopo la nascita di Cristo, non dubito che infine vi ravvediate. Che questo possa avvenire è quanto mi auguro per voi. Albert fu di ritorno all’Aia quello stesso anno, poco tempo dopo. E può darsi che Spinoza gli abbia inviato la lettera direttamente a casa dei genitori (il padre potrebbe aver chiesto aiuto al filosofo appunto dopo il suo ritorno). Burgh fece ovviamente il viaggio a piedi nudi, dall’Italia, vestito di stracci come un mendicante, e chiedendo per strada l’elemosina. Scandalizzò la famiglia con i suoi comportamenti, portando rapidamente all’exasperazione i genitori. Con loro grande disappunto, però, la controffensiva di Spinoza non sortì alcun effetto. E nel giro di breve tempo Albert, che senza dubbio non poteva sopportare oltre il lusso di casa, prese i voti francescani e ripartì per Roma, dove avrebbe condotto un’austera vita monastica per il resto dei suoi giorni. Lo stesso mese in cui Albert Burgh scrisse la sua lettera a Spinoza, il più anziano e affermato scienziato danese, Nicholas Steno, amico di Spinoza sin dai tempi di Leida, gli scrisse una lettera da Firenze con lo stesso spirito. Steno si era convertito al cattolicesimo nel 1667. E non si può escludere che lui e Burgh abbiano collaborato insieme allo scopo di convertire l’amico filosofo, anche se non c’è nessuna prova del fatto. Il tono di Steno è più amichevole, ragionevole e premuroso: non c’è traccia della durezza di Burgh. Egli sottolinea la sterilità della filosofia di Spinoza, che sembra capire abbastanza bene, e l’eterna ricompensa promessa a coloro che si redimono in tempo. Può anche darsi, tuttavia, che Spinoza non abbia mai ricevuto questa lettera (catalogata come Ep.

óybis nell’epistolario). Klever sostiene, inoltre, che la lettera risale in realtà al 1671, e non al 1675. Per tutto il 1676, Spinoza portò avanti la sua corrispondenza con Tschirnhaus e Oldenburg, lavorando inoltre sulle note da apporre a una seconda edizione del Trattato teologico-politico. La sua salute, però, dovette deteriorarsi, con un processo lento ma inesorabile. Il fatto di avere inalato per anni le polveri di vetro, residuo dell’intaglio delle lenti, non poteva che avere aggravato i disturbi respiratori che si portava dietro sin dalla nascita. Quell’anno, probabilmente, non viaggiò molto, pur dovendo ritagliarsi un po’ di tempo per ricevere parecchi ospiti.

Tra coloro che passarono a visitarlo ci fu Leibniz, il filosofo e diplomatico

tedesco che gli aveva scritto cinque anni prima e con il quale Tschirnhaus aveva stretto amicizia a Parigi. Leibniz stava allora tornando a Hannover, per andare ad assumere l'incarico di bibliotecario alla corte di Johan Frederick, duca di Brunswick. Era partito da Parigi a ottobre e si era poi fermato una settimana a Londra, città nella quale aveva passato un po' di tempo con Oldenburg. In quell'occasione i due dovettero parlare a lungo del Trattato teologico-politico di Spinoza, trovandosi in assoluta sintonia: entrambi condividevano infatti gli stessi dubbi sulla concezione spinoziana di Dio, dei miracoli e della necessità di ogni cosa, e forse confrontarono pure i rispettivi appunti sull'opera di Spinoza. Oldenburg mostrò inoltre le sue ultime lettere a Leibniz, che le ricopiò per uso personale, arricchendole in seguito di abbondanti annotazioni critiche e interpretative. Sulla nave diretta in Olanda, che fu costretta a sostare qualche tempo sul Tamigi a causa del forte vento, Leibniz scrisse alcuni brevi saggi sul linguaggio, la fisica e la matematica, preparandosi al previsto incontro con Spinoza.

Prese alcuni appunti e annotò qualche domanda: era senz'altro sua intenzione saperne di più della visione spinoziana di Dio, della natura e della mente umana, argomenti per lui di grande interesse in quel periodo. Grazie a Tschirnhaus, si era potuto fare un'idea abbastanza precisa dei contenuti dell'Etica. E non si può nemmeno escludere che, nonostante il rifiuto di Spinoza, Tschirnhaus avesse comunque mostrato infine a Leibniz la sua copia manoscritta dell'opera. Quando Leibniz arrivò nei Paesi Bassi, si recò prima ad Amsterdam, dove si fermò per circa un mese. Qui incontrò Hudde (che nel frattempo era diventato burgemeester della città), con cui discusse di diverse questioni matematiche e politiche, e fece la conoscenza di alcuni amici di Spinoza, in primo luogo Schuller, al quale fu presentato con ogni probabilità da Tschirnhaus. Fece pure una scappata a Delft, per andare a trovare Anton Van Leeuwenhoek. Spinoza era stato preparato favorevolmente all'incontro con Leibniz dalle benevole parole di presentazione di Schuller e Tschirnhaus. Secondo quanto riferisce Leibniz, lui e Spinoza si videro numerose volte, probabilmente nel corso di più settimane. Nonostante le notevoli differenze di stile (il mondano Leibniz era il perfetto intellettuale di corte) i due avevano comunque molto in comune e molto di cui discutere.

Nutrivano interessi simili in parecchi campi. E nel corso di queste lunghe discussioni, affrontarono assieme diverse importanti questioni filosofiche, politiche e scientifiche, come ad esempio i problemi relativi alle leggi cartesiane del moto o quelli posti dai recenti accadimenti nella repubblica olandese. Leibniz colse l'opportunità per interrogare Spinoza sulle sue idee metafisiche, e quest'ultimo, adesso meno incerto di prima circa le reali intenzioni del suo ospite, gli mostrò l'Etica, o perlomeno alcune parti di essa. Ho visto [Spinoza] passando per l'Olanda, e ho parlato con lui diverse volte e a lungo. La sua è una strana metafisica, piena di paradossi. Tra le tante cose, crede che il mondo e Dio siano una sola cosa sostanziale, che Dio sia la Sostanza di tutto, e che le creature siano solo modi o accidenti. Ma ho notato che alcune delle sue presunte dimostrazioni, che mi ha mostrato, non sono del tutto esenti da errore. Non è facile come si crede fornire delle dimostrazioni vere nel campo della metafisica. Prima di uno dei loro incontri, Leibniz aveva buttato giù alcune riflessioni sulla prova ontologica dell'esistenza di Dio (quella prova secondo la quale Dio, vale a dire un essere che possiede tutte le perfezioni, esiste necessariamente, poiché l'“esistenza” fa parte di queste perfezioni).

Spinoza aveva adoperato la prova ontologica nella prima parte dell'Etica e Leibniz voleva chiarire in che modo tutte le perfezioni possano risultare compatibili in un solo e medesimo soggetto. Questo era, secondo lui, un ambito nel quale potevano raggiungere un qualche accordo. Gli incontri con Leibniz, così stimolanti e piacevoli, distrassero però Spinoza dal suo lavoro su quello che sarebbe stato l'ultimo, e incompiuto, progetto della sua vita. Jellesz afferma che il Trattato politico fu scritto "poco prima della morte".

Spinoza deve averlo iniziato verso la metà del 1676, al più tardi.

Quell'anno, non sappiamo esattamente quando, scrisse a un ignoto corrispondente di "essere impegnato in una certa faccenda che credo più importante, e di vostro gradimento, e cioè nella stesura di un Trattato politico, che ho iniziato alcuni anni or sono proprio su vostro suggerimento". Spinoza aggiungeva inoltre di aver già portato a termine sei capitoli dell'opera. Il Trattato politico è, per certi versi, una semplice continuazione del Trattato teologico-politico. Se il testo del 1670 fissava i principi fondamentali su cui si deve basare ogni società civile, senza tener conto delle diverse forme di governo (monarchia, aristocrazia, democrazia), l'opera in questione parla invece del modo in cui gli Stati, o le differenti costituzioni, possono svolgere al meglio la loro funzione. L'intento di Spinoza, un intento realizzato solo a metà, era pure quello di provare che la costituzione democratica era in assoluto la migliore. La stesura del Trattato politico, come già quella del Trattato teologico-politico, non era certo estranea a quanto stava accadendo allora sulla scena politica olandese.

E Spinoza voleva affrontare anche questa volta temi filosofico-politici di portata universale tenendo ben presenti i problemi più rilevanti e urgenti del suo tempo. Il Trattato politico è un'opera assai concreta, che inizia subito con lo smontare ogni pretesa utopica e ogni speranza idealistica in una società di individui perfettamente razionali. "Coloro che ritengono che la moltitudine, o quelli che entrano in conflitto negli affari pubblici, possano essere indotti a vivere secondo la sola prescrizione della ragione, sognano l'età dell'oro dei poeti o il mondo delle favole". Una scienza politica razionale deve piuttosto basarsi su una visione realistica della natura e delle passioni umane, considerate come fenomeni naturali e necessari, deve basarsi, cioè, su una psicologia egoistica quale quella presentata nell'Etica. Poiché solo a partire di qui si possono dedurre correttamente i principi politici che, in conformità all'esperienza, possono poi costituire le basi di un solido Stato. Quando dunque mi sono dedicato allo studio della politica, ho inteso dimostrare con procedimento razionale certo e irrefutabile, a partire dalla condizione stessa della natura umana, non qualcosa di inedito e di nuovo, ma solo quelle cose che si adattano nel migliore dei modi alla pratica; e al fine di indagare tutto quanto riguarda questa scienza con la stessa libertà d'animo con la quale usiamo accostarci alle scienze matematiche, ho messo tutto il mio impegno nel comprendere le azioni umane, invece di deriderle, compiangerle, maledirle: e per questo ho considerato le passioni umane quali l'amore, l'odio, l'ira, l'invidia, la vanità, la misericordia e altri moti dell'animo, non come vizi della natura umana, ma come proprietà, che le appartengono allo stesso modo in cui il caldo, il freddo, la bufera, il tuono, e simili fenomeni, appartengono alla natura dell'aria; i quali, per quanto incresciosi, sono tuttavia necessari, e hanno precise cause, grazie alle quali cerchiamo di comprendere la loro natura. Una solida teoria politica richiede altresì una certa domestichezza con la storia e con le tante costituzioni che sono state adottate, con minore o maggior successo, in luoghi e tempi diversi dai nostri. Lo stesso Spinoza,

nel preparare l'opera, aveva d'altronde studiato attentamente le costituzioni di Genova e Venezia, due celebri repubbliche, e si era informato sulle diverse forme di governo e le relative guide, reali o leggendarie, di cui parlano gli autori antichi e moderni. Oltre a una conoscenza realistica della natura umana, soprattutto delle azioni e delle motivazioni umane, la filosofia politica esige anche a suo giudizio una disamina dei diritti umani. E per Spinoza il diritto naturale è determinato anch'esso da quella che è la fondamentale legge di natura, secondo cui ogni cosa persegue essenzialmente la propria autoconservazione. Nel caso di esseri dotati di appetiti, questo significa che ogni individuo è mosso dal desiderio di cercare e ottenere tutto ciò che percepisce come conforme al proprio interesse personale. E ogni persona ha perciò il diritto di fare tutto ciò che per natura necessariamente fa: il diritto di ciascuno, in altri termini, è pari al suo potere di fare quanto fa. In uno stato di natura, tuttavia, gli esseri umani capiscono in fretta che il diritto naturale di ciascuno è meglio preservato qualora scenda a patti con il diritto degli altri, e che conviene dunque vivere tutti di comune accordo sotto le stesse leggi. Mossi da passioni come la speranza e la paura, e bramosi di difendere le proprie vite e i propri beni dall'assalto violento degli altri, gli individui dunque si raggruppano "col desiderio di essere guidati, per così dire, da una sola mente". E in tal modo, di comune accordo, essi finiscono per affidare tutti gli affari dello Stato a un potere sovrano, che da allora in avanti esercita su di loro il suo "dominio". Questo sovrano è autorizzato a fare tutto quanto è in suo potere per stabilire le condizioni del benessere generale e preservare la pace, ossia "per rimuovere la paura ed evitare le sofferenze generali", e, soprattutto, per esprimere e rafforzare la volontà del popolo con leggi emesse nell'interesse dei suoi sudditi. Sul piano ideale, per agire davvero razionalmente "nell'interesse del popolo", il sovrano deve fare affidamento solo sulla ragione, senza farsi perciò influenzare dalle proprie passioni.

Tutti riconosceranno infatti a quel punto la sostanziale identità di intenti tra il sovrano e i suoi sudditi. E ciò permetterà di vivere assieme in modo stabile e prospero, vale a dire in uno stato di pace e sicurezza dettato, non più dalla paura reciproca, ma da un senso di virtù civica infuso nei cittadini stessi. La democrazia è, tra tutte, la migliore forma di vita in comune. Poiché in una democrazia i cittadini custodiscono nelle loro mani il potere sovrano: ciascun membro della comunità ha cioè il diritto di votare i suoi rappresentanti nel corpo di governo che legifera e manda avanti gli affari pubblici. E il potere resta dunque in pugno alle persone che sono governate, il che rappresenta la massima garanzia, sotto il profilo pratico, che le leggi emesse dal sovrano riflettano la volontà dei sudditi e restino sempre al servizio degli interessi generali. La democrazia, Spinoza sosteneva già nel Trattato teologico-politico, è "la forma più naturale di Stato". E non c'è ragione di pensare, anche se egli morì prima di portare a termine i capitoli sulla democrazia del Trattato politico, che avesse cambiato idea per quanto era successo nel 1672. E' vero, ad ogni modo, che secondo Spinoza non tutti gli Stati sono davvero democratici, e che alcuni di essi, a causa delle loro tradizioni storiche e politiche, o di altri fattori ancora, non sarebbero neppure idonei a passare a un regime democratico. A suo avviso, inoltre, in uno Stato non si devono prendere alla leggera tutti i possibili cambiamenti radicali capaci di sconvolgerne le strutture portanti. Il vero problema al centro del Trattato politico non è pertanto come raggiungere e attuare una forma ideale di governo, ma come ottenere in pratica, e da un punto di vista più realistico, che i diversi regimi, monarchici, aristocratici e democratici, rispettino fino in fondo gli scopi per cui sono stati istituiti. L'obiettivo

di Spinoza è cioè quello di mostrare come ogni forma di governo possa essere perfezionata, pur restando quella che è, e come possano essere ottimizzati i suoi risultati. La monarchia ideale, nella quale l'autorità politica è conferita a una persona sola, non può in ogni caso essere una monarchia assoluta. Le leggi di quel paese, in altri termini, non possono essere affidate soltanto al volere mutevole, e potenzialmente irrazionale, di un singolo. "I re infatti non sono dèi, ma uomini, che spesso si lasciano sedurre dal canto delle sirene". Il potere del monarca va dunque limitato e circoscritto da un consiglio forte e indipendente, ossia da un'assemblea rappresentativa di ogni fascia della popolazione (di "ogni specie o classe di cittadini"), che ha la responsabilità di suggerire al re quali leggi emettere e quali azioni intraprendere. Il re deve sempre scegliere una delle opzioni offertegli dal consiglio e indirizzarsi se possibile, questo almeno sarebbe l'ideale, verso quella che ha ottenuto la maggioranza dei consensi, così da agire nell'interesse della maggioranza dei suoi sudditi. Che sia compito di colui che detiene il potere di conoscere sempre la situazione e la condizione dello Stato, di vegliare sulla comune salute di tutti, e di fare tutto ciò che è utile alla maggior parte dei sudditi, è cosa riconosciuta da tutti... [Ma] un re, da solo, non può sapere che cosa sia utile al potere... E al re appartiene [dunque] il diritto di scegliere uno dei pareri emessi dal consiglio, ma non di decidere e di pronunciarsi contro l'opinione dell'intero consiglio. La monarchia ideale, in altre parole, è una monarchia costituzionale, in cui il re deve tener conto del volere del popolo, prestando sempre ascolto ai suoi delegati. Poiché solo in tal modo "tutto il diritto sarà l'espressa volontà del re, ma non ogni volontà del re costituirà diritto". L'interesse di Spinoza per il possibile perfezionamento del governo monarchico non era solo il frutto di astratte speculazioni, ricollegabili magari al contesto politico in Spagna, Inghilterra e Francia. Anche nei Paesi Bassi c'erano state infatti pressioni potenti per trasformare il titolo di Stadholder (conferito a un ufficiale degli Stati provinciali, che rimaneva tale anche se in certe province veniva definito il "Primo Nobile") in una qualifica reale. Dopo le vittorie del 1674, ad esempio, la carica di Stadholder di Guglielmo III era stata resa perenne ed ereditaria. Non solo, ma gli Stati di Gelderland, nel gennaio del 1675, avevano offerto al principe d'Orange la sovranità su tutta la provincia, proponendogli di diventare il "duca di Gelderland". I repubblicani olandesi ne erano rimasti tutti scioccati, anche se di fronte alla netta opposizione di Amsterdam e di altre grandi città, Guglielmo aveva finito poi per declinare l'offerta, e anche se la vicenda aveva segnato l'inizio di un lento declino di popolarità dello Stadholder. Nel periodo in cui Spinoza si mise a scrivere il Trattato politico il pericolo immediato di una monarchia era già passato, dunque, ma le passioni affiorate nella provincia di Gelderland non si erano comunque estinte. E l'obiettivo di Spinoza era appunto quello di far sì che un'eventuale trasformazione della repubblica olandese in una monarchia si svolgesse nel modo più indolore. La costituzione aristocratica di cui il filosofo disegna il profilo assomiglia invece molto al tipo di sistema effettivamente in vigore nella maggior parte dei Paesi Bassi. E anche in questo caso il suo proposito è quello di esaminare ed eliminare le possibili debolezze di questa forma di governo, debolezze che a suo giudizio erano state all'origine di molti dei problemi sorti nella repubblica durante gli ultimi dieci anni.

Il governo aristocratico ideale al quale pensa Spinoza è composto da tre corpi, ossia da un'assemblea legislativa, da un comitato esecutivo di "sindaci" e da una corte giudiziaria, i cui membri provengono in tutti e tre i casi dalla classe patrizia. Sui diversi organi dello Stato vige sempre un certo controllo, affinché vengano

osservate le rispettive competenze, ma nel loro insieme essi rappresentano comunque l'autorità assoluta. La "moltitudine" non ha dunque alcun potere e i membri della comunità devono affidarsi unicamente alla saggezza e alla virtù della classe di governo. Il corpo politico più importante e imponente è costituito in questo caso dal "consiglio supremo", quello incaricato di redigere le leggi, i cui rappresentanti devono essere eletti tra tutti gli esponenti della classe patrizia. Spinoza sostiene che la chiave del successo di un governo aristocratico sta nel disporre di una classe reggente abbastanza nutrita da comprendere un numero sufficiente di persone "che eccellano in sapienza e capacità di giudizio" (ed egli spiega a chiare lettere che si deve pensare a un patriarcato), o di "uomini di prima scelta" che superino tutti gli altri per carattere, onestà e saggezza. In tal senso, suggerisce una proporzione tra la moltitudine e i patrizi di cinquanta contro uno: in altri termini, in una città di 250.000 abitanti ci dovrebbe essere una classe reggente di cinquemila persone, capace a sua volta di garantire un'élite di governo composta di almeno cento legislatori (il che implica che solo due o tre persone su cento siano in grado di governare bene), che è il numero minimo di persone necessarie a formulare leggi giuste in una città di queste proporzioni. I nuovi membri devono essere inoltre scelti (o "cooptati") tra gli esponenti della classe aristocratica dai membri già in carica, e questo senza far valere requisiti quali la proprietà, la ricchezza o la famiglia di provenienza. Spinoza credeva che uno Stato aristocratico di questo tipo non avrebbe avuto gli stessi problemi che aveva avuto la repubblica olandese tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio dei Settanta. Se la classe reggente di Amsterdam e della provincia d'Olanda fosse stata più ampia e meno ripiegata su se stessa, avrebbe potuto contrapporsi con più facilità e con maggiore decisione agli orangisti. E De Witt, fungendo da delegato della classe reggente, avrebbe potuto superare ogni difficoltà, continuando a governare nel modo che riteneva più utile alla repubblica. Non ci sarebbe stata quell'aspra divisione del potere che aveva dilaniato i consigli comunali e gli Stati provinciali. Mentre, così come stavano le cose, "coloro che in effetti detenevano il potere erano troppo pochi per governare la moltitudine e per reprimere al tempo stesso i loro potenti avversari, per cui era capitato che questi ultimi avevano potuto spesso complottare ai loro danni senza incorrere in alcuna punizione, riuscendo alla fine a sopraffarli". Spinoza era fermamente convinto, dunque, che una delle cause principali di quella che chiamava la "disfatta della Repubblica Olandese" del 1672 fosse stata, a conti fatti, la "penuria di governanti". Spinoza aveva poi in mente un'altra lezione da impartire ai suoi contemporanei quando passava a prendere in esame il governo aristocratico, non più di una singola città-Stato, bensì di diverse città confederate tra loro: quando diverse municipalità si riuniscono in una confederazione, ognuna con la sua classe di patrizi, ed era esattamente questo il caso della repubblica olandese, il potere politico deve restare infatti decentralizzato, e ogni città deve governarsi da sola. "I patrizi di ogni città, che devono essere più o meno numerosi secondo la sua grandezza, debbono avere un sommo diritto sulla propria città, e riuniti in consiglio, che è il supremo di quella città, debbono avere la somma potestà di fortificarla, di allargare le mura, di imporre dazi, di fare e abrogare le leggi, e di fare assolutamente tutto ciò che essi giudicano necessario alla conservazione e allo sviluppo della loro città". (Questo tipo di autonomia locale era stato uno dei pilastri della "Vera Libertà" di De Witt). In linea con tutto ciò, secondo Spinoza, solo gli affari di comune interesse dovrebbero essere discussi da un senato generale, nel quale ogni città ha i suoi delegati. Il numero dei delegati di

ogni città nel senato generale dovrebbe poi essere proporzionato alla grandezza e importanza della città stessa, in modo tale da impedire alle città più piccole di intromettersi nelle decisioni politiche che la maggioranza prende nell'interesse generale. Era esattamente questa, invece, la debolezza che secondo lui aveva intaccato l'efficienza degli Stati provinciali e degli Stati Generali dei Paesi Bassi. Ogni città con delegati negli Stati d'Olanda, fosse grande quanto Amsterdam o minuscola come Purmerend, poteva infatti esprimere un solo voto; e ogni provincia della repubblica, a prescindere dalla grandezza e dal contributo finanziario al bilancio collettivo, poteva anch'essa esprimere un solo voto. Il che aveva permesso agli orangisti di controbilanciare il potere delle città-Stato, indebolendo la posizione di D e Witt e dei suoi alleati negli Stati d'Olanda. Se, al contrario, in una confederazione aristocratica la decentralizzazione viene rispettata, e la classe reggente è abbastanza ampia e forte da impedire che nascano ambiguità su chi detiene il potere politico, non può affiorare il bisogno di una figura dominante, di stampo semimonarchico.

Sfortunatamente, gli olandesi non ci avevano pensato al momento di far fuori lo Stadholder, negli anni Cinquanta. Se qualcuno obietterà che il potere olandese non si è mantenuto a lungo senza il conte, o il vicario che ne prendesse il posto, abbia come risposta che gli Olandesi hanno creduto che per ottenere la libertà bastasse eliminare il conte, e privare il corpo della testa, senza pensare di doverlo riformare; lasciarono allora tutte le sue membra come erano state costituite in precedenza, così che rimase una contea di Olanda senza il conte, come un corpo senza testa e lo stesso potere senza un nome. E non deve minimamente sorprendere il fatto che la maggioranza dei sudditi ignorasse chi fossero i detentori della somma potestà. Certo, si correrà sempre il rischio che il popolo, mosso da passioni irrazionali, voglia affidarsi alla guida di un singolo individuo, soprattutto nei periodi tormentati. “Nei momenti di più grande difficoltà per il potere tuttavia, quando tutti, come accade, sono presi dal terror panico, allora si approva solo ciò che il timore presente suggerisce, senza alcuna considerazione del futuro né delle leggi; gli sguardi di tutti si volgono all'uomo famoso per le sue vittorie, lo svincolano dalle leggi e gli prorogano (pessimo esempio) il potere, e affidano alla sua lealtà l'intera repubblica“. Questo è purtroppo già il primo passo dall'aristocrazia alla monarchia, e il riferimento al principe d'Orange è qui inequivocabile. Ma, insisteva Spinoza, nei migliori regimi aristocratici e democratici, dove tutto è davvero in ordine, questo semplicemente non accade, ed è impossibile che “qualcuno si distingua per fama di virtù al punto da far volgere a sé gli sguardi di tutti, mentre vi saranno molti in competizione che avranno a loro volta il favore di molti altri“. Lungo tutta questa analisi delle costituzioni ideali di tipo aristocratico e monarchico, in cui la sua visione utopica di uno Stato democratico composto di individui liberi e razionali è costretta a cedere il passo alle diverse realtà politiche, storiche e psicologiche, Spinoza continua comunque a utilizzare i suoi principi politici e umanitari di base come condizioni restrittive del potere sovrano di qualunque Stato. A prescindere dal fatto che il regime sia una monarchia costituzionale, un'aristocrazia o magari una democrazia, la libertà (intesa come libertà di pensiero, di parola e di confessione religiosa) e la tolleranza non sono comunque negoziabili. Un regime ideale di qualsiasi tipo custodirà, semmai, e potenzierà al massimo queste libertà, che vanno di pari passo con la sicurezza e il benessere dello Stato. Non solo, ma le deliberazioni e i meccanismi del potere dovranno restare poi sotto gli occhi di tutti. Tutte le costituzioni ideali

di cui parla Spinoza si cautelano infatti contro i segreti di Stato, che a suo avviso portano direttamente alla rovina del paese.

Pur essendo uno dei pensatori più liberali e illuminati del suo tempo, nemmeno Spinoza era tuttavia scevro da ogni pregiudizio. Ed è un vero peccato che le sue ultime parole, quelle scritte proprio alla fine dei capitoli superstiti del Trattato politico, siano una breve digressione sull'assoluta incapacità delle donne a gestire il potere politico.

Domandandosi se “le donne siano in potestà degli uomini per natura o per istituzione”, Spinoza risponde con un'inequivocabile: “per natura”. Le donne vanno escluse dal governo, a suo parere, per la loro naturale debolezza. “E' lecito sicuramente affermare, egli perciò conclude,, che per natura le donne non hanno un diritto uguale agli uomini ma che sono necessariamente inferiori ad essi, e che non può accadere che i due sessi governino insieme, e ancor meno che gli uomini siano governati dalle donne“. E' strano che non si sia accorto che, non soltanto non c'era un solo aspetto della sua filosofia che conducesse necessariamente a questi risultati, ma che tutti i suoi principi, a cominciare da quelli che affermano l'assoluta uguaglianza tra gli esseri umani, dotati tutti di intelletto e autonomia razionale, avrebbero dovuto condurlo a conclusioni nettamente opposte. Spinoza, ovviamente, già non stava bene nell'inverno 1676-77. Probabilmente, si fece salassare un paio di volte, visto che a quanto pare la cosa gli aveva procurato un certo sollievo in passato. Data la natura della sua malattia, è presumibile che tossisse di continuo e che fosse più pallido, magro e debole del solito. Ciononostante, Van der Spyck e i suoi familiari dissero a Colerus che “non avevano affatto capito che egli fosse così prossimo alla fine, e che neppure ci avevano minimamente pensato poco prima che morisse“. Spinoza, stoico per natura, probabilmente soffriva in silenzio e senza darlo a vedere. Fedele fino in fondo ai suoi principi filosofici, non voleva dare alcun peso al fatto di morire. Questa era semmai l'attività preferita della moltitudine superstiziosa, che, mossa dalla speranza e dalla paura, non fa altro che angosciarsi per quanto dovrebbe accadere in un presunto al di là. Come egli dichiara nell'Etica, invece, “l'uomo libero non pensa a niente meno che alla morte; e la sua sapienza è meditazione non della morte ma della vita“.

In realtà, ad ogni modo, lo stesso Spinoza potrebbe essere stato colto alla sprovvista dalla rapidità del suo declino, come Schuller accennò il giorno dei suoi funerali: “Pare che l'improvvisa e mortale debilitazione lo abbia colto di sorpresa, dal momento che se ne è andato senza lasciarci un testamento che illustri le sue ultime volontà“. Questo non era del tutto vero: anche se non aveva lasciato nulla di scritto, Spinoza aveva tuttavia spiegato a Van der Spyck di spedire, non appena fosse morto, la propria scrivania, che conteneva tutte le lettere e le carte (inclusa l'Etica), a Rieuwertsz, che si trovava ad Amsterdam. Ma se dobbiamo dare retta al racconto di Colerus della sua ultima giornata, cose che Colerus probabilmente aveva udito dalla viva voce di Van der Spyck e dei suoi familiari, anche se trent'anni dopo, Spinoza, pur consapevole della gravità del suo stato, non aveva comunque afferrato quel giorno che non sarebbe sopravvissuto fino a sera. Quando il padrone di casa era rientrato [dalla chiesa] alle quattro circa [del giorno prima], Spinoza era sceso a fumarsi una pipa e a parlare a lungo con lui, soprattutto della predica tenuta quel pomeriggio. Si era poi coricato presto nell'anticamera, che era uso adoperare anche per dormire. La domenica mattina, era sceso di nuovo per chiacchierare con il padrone di casa e con la moglie, prima che si recassero in

chiesa.

Aveva chiesto se fosse arrivato un certo dottor L. M. da Amsterdam, che gli aveva prescritto di acquistare un vecchio gallo e di bollirlo quella mattina, in modo da poter bere un po' di brodo nel pomeriggio, cosa che Spinoza puntualmente fece. Quando il padrone di casa e la moglie furono di ritorno, mangiò di buon appetito. Nel pomeriggio, la famiglia del padrone di casa tornò in chiesa, e il dottore restò solo con lui. Ma quando tornarono dalla chiesa, seppero che Spinoza era morto circa alle tre del pomeriggio, in presenza del medico, che quella stessa sera fece ritorno ad Amsterdam con un battello notturno, senza prendersi minimamente cura del deceduto. Egli prese però con sé il denaro che Spinoza aveva lasciato sul tavolo, assieme a qualche ducato, alcune monete d'oro e un coltello con il manico in argento. Spinoza morì in pace il 21 febbraio, di domenica. Il dottore che era al suo fianco al momento del decesso era, con ogni probabilità, il vecchio amico Lodewijk Meyer, anche se è possibile che questo "medico di Amsterdam" fosse in realtà Sthuller. Questi raccontò più tardi a Tschirnhaus di aver assistito al trapasso di Spinoza e disse a Leibniz di aver dato un'occhiata alle cose di Spinoza, "una per una, prima e dopo la sua morte". Il medico, ad ogni modo, chiunque fosse, prelevò presumibilmente il denaro e l'argenteria più per conservare un ricordo che per compiere un furto. Fu Van der Spyck a organizzare i funerali di Spinoza, che ebbero luogo quattro giorni dopo.

Stando a quanto riferisce Colerus, "molte persone illustri" seguirono il corteo fino al cimitero della Nuova Chiesa. In molti vennero da Amsterdam, e ci vollero sei carrozze per trasportare tutti dietro il feretro. Dopo la cerimonia, Van der Spyck diede un rinfresco a casa sua, per gli ospiti e i vicini. Colerus non dice i nomi di coloro che erano presenti, e vien da chiedersi se i soli parenti di Spinoza ancora in vita nei Paesi Bassi, Rebecca e suo nipote Daniel de Casseres (che era anche suo genero), fossero presenti al cimitero quel 25 febbraio. Quel che sappiamo con certezza è che Rebecca era comunque molto interessata al patrimonio del fratello. Il 2 marzo, una volta dichiarata legittima erede, assieme al nipote Daniel, autorizzò infatti Van der Spyck a fare un inventario dei beni del fratello. C'era però il problema di tutti i debiti accumulati da Spinoza. In primo luogo, c'era il farmacista Johan Schröder, al quale erano dovuti sedici fiorini per le medicine procurate a Spinoza durante la malattia; poi c'era il barbiere, Abraham Kervel, che reclamava un fiorino e sedici stuivers per averlo rasato più volte negli ultimi tre mesi. E altri ancora spuntarono con conti non saldati.

Allo stesso Van der Spyck era dovuta una somma per il vitto, l'alloggio e i funerali di Spinoza. Posta di fronte a una situazione tanto imbarazzante, Rebecca subito ci ripensò, smettendo di reclamare a gran voce i suoi diritti. Sospettì infatti che quanto si poteva ricavare dalla vendita dei pochi beni del fratello non bastasse a saldare tutti i debiti. Non voleva iniziare a pagare di tasca propria i creditori, perlomeno non senza essersi prima assicurata di poter recuperare tutto con il denaro dell'eredità. Di conseguenza, il 30 maggio, lo stesso giorno in cui Van der Spyck incaricò un agente di Amsterdam di recuperare quanto gli era dovuto dagli eredi di Spinoza, Rebecca e Daniel presentarono una petizione all'Alta Corte dell'Aia, in cui chiedevano un'esenzione temporanea dai loro diritti e doveri di eredi del patrimonio di Spinoza. Rebecca Espinosa e Daniel Carceris [sic], figlio di Miriam Espinosa, figlio di Samuel de Carceris, abitante ad Amsterdam, vi rendono umilmente noto che i beni lasciati da Baruch Espinosa, fratello e zio dei supplici, morto nel febbraio dell'anno 1677, sono caduti in loro possesso. Temendo però che

il patrimonio del suddetto Baruch Espinosa sia gravato da innumerevoli debiti, a tal punto da rendere la sua accettazione di semplice detrimento ai supplici, questi non giudicano saggio accettare il suddetto patrimonio senza avere prima svolto un inventario; perciò i supplici sono costretti a rivolgersi alle Vostre Signorie, chiedendo umilmente, essendone costretti, che la Corte dell'Aia dia istruzione di svolgere l'inventario, con una clausola di indennità se necessario. Nel frattempo Van der Spyck era stato autorizzato a mettere all'asta i vestiti, il mobilio e i libri di Spinoza, per pagare alcuni creditori e per recuperare i soldi spesi.

L'asta si tenne a novembre e fu abbastanza redditizia da saldare tutti i debiti. Lo stesso Van der Spyck fu rimborsato dei costi del funerale e dell'affitto di Spinoza da "quel suo amico di Schiedam", quasi certamente il cognato di Simon de Vries, Alewijn Gijsen. E Colerus riferisce che Rebecca, una volta constatato che nulla era rimasto, rinunciò a far valere i suoi diritti sul patrimonio del fratello.

Ancor prima di fare l'inventario, Van der Spyck comunque aveva spedito la scrivania e il suo contenuto ad Amsterdam. E subito dopo aver ricevuto i manoscritti dell'Etica, del Trattato sull'emendazione dell'intelletto, del Trattato politico e della Grammatica ebraica, nonché una pila di lettere, gli amici di Spinoza si misero al lavoro per prepararne la pubblicazione. Alla fine dell'anno uscirono l'edizione latina e quella olandese delle sue "opere postume". Per mettere al riparo Rieuwertsz, nell'intestazione non figuravano né il nome dell'editore né il luogo di pubblicazione. Per quanto riguarda l'autore, invece, era ormai immune da ogni pericolo.